IL

NUOVO REALISMO CONTEMPORANEO

DELLA

TEORICA DELLA CONOSCENZA

IN

GERMANIA ED INGHILTERRA

STUDIO CRITICO

DI

GIOVANNI CESCA

DOTTORE IN FILOSOFIA E LETTERE

GIÀ ALUNNO DEL CORSO DI PERFEZIONAMENTO DEL R. ISTITUTO

DI STUDI SUPERIORI IN FIRENZE

DRUCKER & TEDESCHI

VERONA | PADOVA
Libreria alla Minerva | Libreria all' Università

1883

AL MIO MAESTRO

PROF. FELICE TOCCO

INDICE

PARTE SECONDA

IL REALISMO TEDESCO CONTEMPORANEO

PARTE TERZA

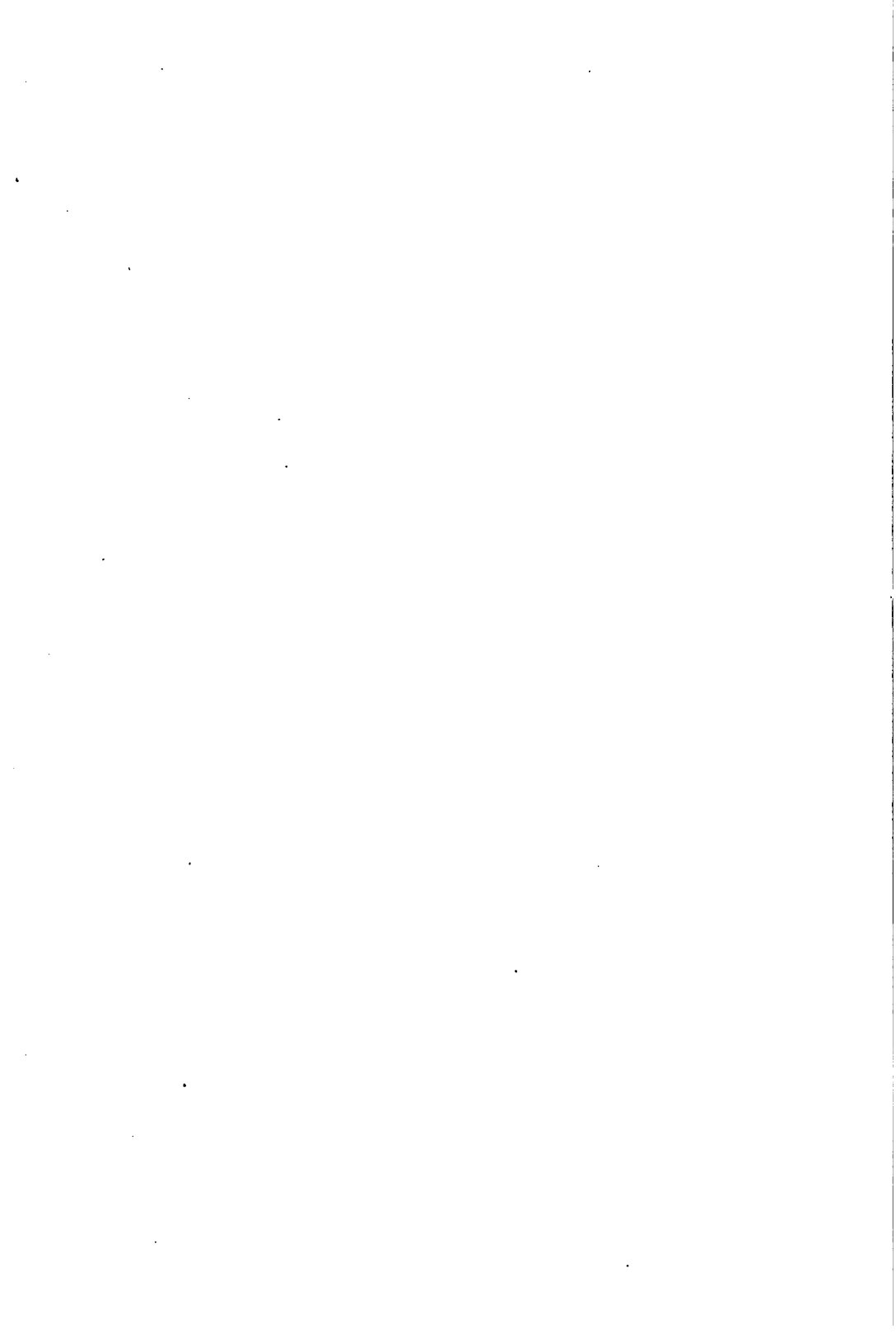
IL NUOVO REALISMO INGLESE

PARTE QUARTA

CONCLUSIONE — LA COSA IN SÈ

ERRATA CORRIGE

Pag.	Linea	Errata		Corrige
Pag. 11	Linea 28	assoggettate	leggi	assoggettati
» 43	» 18	effermando	»	affermando
» 46	» 5	ha	»	a
» 48	nota (3)	Vorrede zur 2ten Ausgabe	»	Der antinomien VI Absch. op. cit. pag. 407 e seg.
» 49	togli la nota 1.a			
» 49	nota (2)		»	(1)
» 49	nota (3)		»	(2)
» 49	nota aggiungi (3) Ibidem p. 236-7			
» 50	nota (1)	Ib. pag. 236-7	»	§ 13. Aum. II op. cit. p. 41.
» 54	nota (1)	non	»	von
» 57	Linea 2	casualità	»	causalità
» 69	nota (4)	voo	»	von
» 73	Linea 11	esterieri	»	esteriori
» 73	» 23	sopponiamo	»	supponiamo
» 94	nota (1)	Es.	»	Es. I.
» 102	Linea 1	studio	»	stadio
» 108	» 13	quello	»	quella
» 137	» 6	a	»	e
» 139	» 25	i quali,	»	, i quali
» 142	nota (3)	B. III.	»	III.
» 153	nota (4)	Gresinger	»	Griesinger
» 154	Linea 1-2	dotter	»	dottor
» 154	» 10-11	impresioni sessuali	»	impressioni sensuali
» 161	nota (6)	Wirbelhiere	»	Wirbelthiere
» 163	Linea 2	uno	»	un
» 183	» 3	e da	»	dalla
» 187	nota (3)	§ 11	»	§ 71.

IL
NUOVO REALISMO CONTEMPORANEO
DELLA
TEORICA DELLA CONOSCENZA
IN
GERMANIA ED INGHILTERRA

INTRODUZIONE

1. — Il gran merito del Kant che manterrà sempre vivo lo spirito della sua dottrina, si è quello d' aver fondata la critica della conoscenza e d' averle assegnato il posto importante che essa ora occupa. Mentre prima di lui tra le opposte scuole filosofiche si disputava di ogni cosa senza riuscire ad alcun risultato, egli scorse l' inutilità di questo vano disputare e ne vide la causa nella mancanza d' una dottrina sulla conoscenza, la quale esaminasse la natura, l'origine, i limiti ed il valore di essa. Prima di disputare su qualsiasi questione ei volle che si vedesse se la mente umana potea trattarla e se potea avere una cognizione della cosa in disputa, per cui venne alla conclusione che senza una teorica della conoscenza non è possibile una filosofia.

Questa sua conclusione è accolta ora generalmente sicchè tutti ammettono la teorica della conoscenza come la condizione indispensabile della filosofia, giacchè solo da essa questa può sapere quali problemi può trattare e qual via può seguire nella loro trattazione. Oltre che alla filosofia questa dottrina è necessaria alla scienza, stando essa al principio ed alla fine della ricerca scientifica; essa sta al principio giacchè la scienza che è un prodotto del pensiero non può esimersi dal ricercare il

valore ed il limiti dello strumento che adopera ovunque nelle sue ricerche e nelle sue costruzioni (1); sta poi alla fine dovendo essa esaminare i risultati delle scienze perchè poi possano servire di dati alla filosofia, la quale non li accetta tali e quali le sono dati dalla scienza, ma solo dopo averne esaminato il loro valore conoscitivo (2).

L'importanza che ha preso nel nostro tempo la teoria della conoscenza si vede dal risveglio degli studi sul Kant e dal ritorno al Kant, che filosofi e scienziati desiderano effettuare. Non è ad una parte o all'altra delle dottrine Kantiane che si vuol far ritorno, giacchè se si unissero tutti i punti di dissenso dal Kant dei diversi Neo Kantiani, si vedrebbe distrutta gran parte della dottrina del filosofo di Könisberga, il che è naturale non permettendo più le scienze naturali coi loro progressi di fermarsi al punto fisso del Kant (3). Invece la causa principale del ritorno al Kant si deve vedere nella persuasione che egli avea della necessità della teorica della conoscenza (4), questa ed il suo metodo critico in filosofia ed in scienza si vuol far rivivere ora per porre un fine con esso alle scuole dogmatiche spiritualistiche e materialistiche, le quali fiorirono dopo la morte di lui dando nuova vita alla metempirica e all'ontologia che ei credea di aver distrutte.

2. — Vista così l' importanza della teorica della conoscenza dobbiamo ora vedere che cosa essa sia e quale

(1) Helmholtz. Du role de la pensée en Medecine. Revue Scientifique. II S. Vol. XV. pag. 3.

(2) B. Erdmann. Zur Charateristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschland, nella Deutsche Rundschau. Iuni und Iuli 1879. Vol XX. p. 397.

(3) Laas. Kant's Analogien der Erfahrung. Berlin 1873. p. 3.

(4). Riehl. Der Philosophische Kriticismus. Liepzig 1876-79. Vol. 1 Vorrede p. IV.

relazione abbia colle altre scienze che si occupano del pensiero.

La teoria della conoscenza non si occupa del pensiero in generale ma solo di questo in quanto serve alla cognizione, ed il problema di cui deve cercare la soluzione si è quello di vedere come possiamo avere una cognizione vera ed oggettiva, e per sciogliere questo essa deve cercare quali cognizioni possano avere questo valore e vedere come i nostri stati soggettivi possano includere in sè dei rapporti reali oggettivi (1).

Da ciò si può scorgere facilmente in qual relazione stia colle altre scienze, che s'occupano del pensiero, cioè colla logica e colla psicologia. Si distingue dalla prima, perchè mentre questa si occupa delle vie che conducono al sapere e dei mezzi che a ciò dispone la mente umana, essa invece esamina le basi ed i confini di esso (2), per cui non dipende punto dalla logica ma anzi questa come ogni altra scienza ha bisogno di essa per base. Colla psicologia invece è più strettamente unita, studiando anche questa la conoscenza, come studia gli altri processi e le altre funzioni psichiche, sicchè tra loro due vi ha una doppia relazione di dipendenza. Mentre la psicologia, come tutte le altre scienze, ha bisogno della teoria della conoscenza come base, questa da canto suo ha pure bisogno di quella, perchè per conoscere il valore di un concetto deve prima saperne la genesi e vedere di quali elementi è formato.

Questa dipendenza della gnoseologia dalla psicologia è negata da molti, pel diverso concetto che si fanno della psicologia, la quale se è ristretta alla vecchia psicologia non può riuscire di nessun vantaggio alla ricerca

(1) Horwicz. Psicologische Analysen. Halle-Magdemburg 1872-78. Vol. II P. I. p. VIII Riehl op. c. Vol. II p. 4.

(2) Wundt. Logik. Stuttgart 1880. Vol. I. p. 6-7.

gnoseologica. La vecchia psicologia mentre come razionale era una deduzione dal concetto di anima della sua essenza e delle sue facoltà, come empirica non era altro che un' analisi ed una descrizione delle facoltà psichiche quali ci sono date nella coscienza dell' uomo bianco, adulto e civilizzato. Studiando essa così solo chi conosce e basandosi sull' esperienza interna non potea servire di base alla teoria della conoscenza, la quale s' occupa della cognizione non come un semplice fatto soggettivo, ma come in relazione a qualche cosa di oggettivo. Ciò vediamo anche nel Kant, pel quale il punto di vista psicologico è differente dal trascendentale, che resta sempre indipendente dalle diverse scuole psicologiche e ciò perchè la psicologia per lui non potea esser altro che antropologia, cioè cognizione dell' uomo in quanto si conosce pel senso interno (1). Da ciò anche proviene quel voler vedere una differenza generica tra le leggi psicologiche e le dianoiologiche, facendosi di quelle leggi naturali psichiche, e di queste norme e prescrizioni categoriche (2).

Questa opposizione e questa niuna dipendenza spariscono quando si consideri la psicologia quale è ora, non cioè solo basata sul metodo soggettivo ma anche sull'oggettivo, che le fa studiare la mente umana, non solo come si presenta alla nostra coscienza sviluppata, ma nella sua genesi e nei suoi fattori. Essa, come ben dice il Lewes, è l'analisi e la classificazione delle funzioni e facoltà sensibili rivelate dall' induzione e dall' osservazione e completata dalla riduzione alle loro condizioni biologiche e sociologi-

(1) Bona Meyer. Kant's Ansicht über die Psychologie. Bonn 1869. pag. 6 e 32.

(2) Liebmann. Zur Analysis der Wirklichkeit. II. Aufl. Strassburg 1880. p. 251.

che (1). Da questa Psicologia non può non dipendere la teorica della conoscenza, non potendo essa far a meno di studiare la genesi e le condizioni della conoscenza, se vuol riuscire a poterle attribuire il suo giusto valore, e questa dipendenza è confermata dai cangiamenti che hanno subito le dottrine gnoseologiche in seguito ai progressi della psicologia scientifica. Mentre prima in seguito all'esame esclusivo della coscienza attuale, il valore reale della cognizione dipendea dalla struttura della mente eguale in tutti e si avea quindi l'a priorismo ed il fenomalismo; la psicogenia ora ci ha costretti ad abbandonare queste dottrine ed a vedere nella cosa in sè eguale per tutti la condizione del valore reale della cognizione, donde abbiamo ora il realismo.

Il non considerare la psicologia in questo nuovo suo aspetto fa sì che si unisca da molti e massimamente dai Tedeschi la teoria della conoscenza alla logica e non alla psicologia come fanno gl' Inglesi. Essa però non può venir unita alla logica perchè, mentre la ricerca delle vie che conducono al retto pensare è indipendente dalla ricerca psicogenitica, ciò non è dell'esame del valore della conoscenza, il quale si può fare solo quando essa è scomposta nei suoi ultimi elementi. Perciò la teorica della conoscenza si potrebbe meglio considerare come parte della psicologia che della logica, se la sua importanza non ci obbligasse a staccarla dalla psicologia ed a farne una scienza a parte, la quale forma la necessaria introduzione d'ogni filosofia e d'ogni scienza, il che però non ci deve far dimenticare i vincoli che ha colla psicogenia.

3. — Uno dei problemi più importanti e più controversi della teorica della conoscenza si è quello che tratta del valore della percezione, la quale ci dà la

(1) The Study of psichology. London 1879, p. 6.

rappresentazione di qualche cosa, che esiste fuori di noi. La questione sta nel vedere qual valore abbia questa rappresentazione: se ne abbia solo uno reale per noi, cioè se esista solo come una modificazione della nostra coscienza, o se ne abbia uno anche fuori di noi, cioè se a lei corrisponda qualche cosa fuori della nostra coscienza. In questo caso siamo costretti d'ammettere l'esistenza di qualche cosa che produca la rappresentazione delle cose conosciute, in quello invece unica esistenza ammissibile è quella delle nostre rappresentazioni, che non son nulla fuori della nostra coscienza.

Da questi due diversi modi di vedere provengono due sistemi opposti: il realismo e l'idealismo, dei quali il primo afferma l'esistenza dell'oggetto della cognizione fuori di noi, il secondo invece solo in noi.

Questi termini di realismo ed idealismo hanno un significato molto diverso secondo il campo cui si applicano, sicchè dicono molte cose disparate tra loro secondo che li applichiamo all'estetica, alla metafisica o alla teorica della conoscenza. In questo ultimo campo i due termini furono introdotti solo da poco tempo; prima il realismo era l'opposto di nominalismo ed idealismo era la dottrina delle idea di Platone, il Wolff fu il primo a usare la parola idealisti per coloro che negano la realtà del mondo fuori dell'anima (1), ed il Kant accettando questo significato di idealismo chiamò la concezione opposta realismo, e dopo di lui questi due vocaboli conservarono nella teorica della conoscenza questo significato.

Se i vocaboli sono nuovi in questo senso l'opposizione dei due sistemi è molto più vecchia e proviene

(1) Tredlemburg. Logische Untersuchungen. II Aufl. Leipzig 1862. pag. 471 nota 3.

dalla ricerca esclusiva d'un lato della questione, conducendo la considerazione del lato oggettivo meccanico al realismo e quella del lato soggettivo all'idealismo (1). Il primo a sorgere fu il realismo il quale proviene dall'istinto di oggettivazione che anima tutti i primi atti psichici dell'uomo, e dall'impossibilità dell'uomo primitivo di considerare il lato soggettivo della rappresentazione. La tendenza all'oggettivazione è una delle più forti della natura umana, sicchè domina completamente il selvaggio, il quale attribuisce una esistenza oggettiva ai suoi sogni come alle percezioni della veglia, e ciò dipende dall'importanza che ha il lato oggettivo della rappresentazione nei primi tempi della vita psichica. In quest'epoca alla rappresentazione segue immediatamente la reazione motrice, sicchè essa non è considerata che nel suo lato oggettivo e mai nel soggettivo, come semplice cangiamento del contenuto della coscienza. Da ciò proviene che la prima teoria sulle cose esterne, che si fa l'uomo, è quella del realismo volgare, da cui solo molto più tardi riesce a staccarsi.

Col progresso della civiltà l'uomo riesce a volger lo sguardo al suo interno e ad accorgersi che quelli che chiama oggetti esteriori hanno un'esistenza dentro di lui ove esistono come rappresentazioni. Tenta quindi di spiegare come gli oggetti producano queste rappresentazioni e imagina che ciò avvenga per mezzo di atomi delle cose, coi quali si forman delle imagini (εἴδολα) che colpiscon i nostri sensi (2). Questa spiegazione infantile non potea durare quando la scienza progredì, per cui si dovette abbandonarla; ad essa si dovea sostituire un'altra, ma non potendosi far ciò perchè era

(1) Lewes. Phisical basis of mind. London 1877 pag. 311.
(2) Democrito ap. Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vol. I. Berlin 1876. pag. 83.

impossibile di sapere come gli oggetti agissero su noi per produrre le rappresentazioni, si cercò di scansare la questione coll'accettare una teoria, la quale non ammetteva che rappresentazioni e negava che vi esistessero degli oggetti esteriori che le producessero. Da ciò e dall'essersi riconosciuto che parte degli attributi della materia non esistevano che in noi, sorse l'idealismo che ascrivea solo questa esistenza fenomenale alla materia ed a tutti i suoi attributi.

4. — Queste due teorie fermandosi ad un punto solo della questione e dimenticando gli altri sono ambedue dalla parte del torto. Come spesso succede, l'uomo nei primi tempi fa una teoria che essendo la sintesi di pochi fatti e neppur visti in tutti i loro aspetti, riesce incompleta e viene poi contradetta dai nuovi fatti, i quali spingono gli uomini per reazione naturale a rigettare del tutto quella teoria ed a formarne un'altra, che sia più in accordo coi nuovi fatti. Questa nuova teoria curandosi di spiegare solo questi e non badando a quelli che serviron di base all'altra teoria, finisce coll'essere falsa e incompleta come la prima. Così successe anche nel nostro caso. Il realismo volgare ha torto nel non voler considerare che il lato oggettivo delle rappresentazioni e nel sostenere che queste sono imagini esatte delle cose. Questa credenza viene smentita dal fatto che la sensazione e la rappresentazione sono un prodotto di due fattori, per cui non possono esser che simboli, mai imagini della cosa, che agendo su noi le ha suscitate.

Egualmente l'idealismo ha torto nel considerare il solo lato soggettivo della rappresentazione e nel negare che vi esista una cosa in sè, che la produca; giacchè senza ammettere questa, non si può spiegare la formazione di quella, la sua oggettivazione e la differenza capitale, che vi è tra essa e i puri prodotti della

nostra mente. Una sol forma dell'idealismo è compatibile ed è quella che sostiene che tutto è un sogno e e che non vi esistono che le nostre rappresentazioni, però essa è solo pensabile ma non sostenibile, essendo noi costretti a riconoscere che gli altri uomini hanno come noi delle rappresentazioni e ad abbandonare il punto di vista inattaccabile del solipsismo per le altre forme dell'idealismo, le quali non hanno più alcun valore.

Che il solipsismo sia una teoria insostenibile lo abbiamo dal fatto che non è il conoscere ma l'agire la funzione principale dell'uomo, quella che ci permette, modificando noi stessi e l'ambiente, di rimanere vincitori nella continua lotta per l'esistenza. Il conoscere ben lungi dall'esser una funzione che è fine a sè stessa, non ha importanza che in relazione all'agire, e questa posizione secondaria del conoscere è confermata dall'importanza che ha nella storia il sentimento, il quale governa e spinge il mondo mentre le idee gli servono solo di guida (1). La ricerca psicologica ci mostra egualmente che la fonte psichica principale è l'azione guidata dal sentimento, essa è prodotta da un sentimento e tende a soddisfarne un altro (2).

Questo risultato è confermato dalla filologia comparata la quale ci mostra come le radici non esprimevano dapprima che l'attività umana (3), sicchè gli oggetti esteriori eran espressi da parole solo in quanto venian assoggettate all'attività umana (4), il che mostra come la conoscenza sia rivolta solo all'azione. Questa prevalenza dell'agire sul conoscere ci impedisce di accettare il solipsismo, dovendo noi riconoscere negli altri uomini

(1) Spencer. Classification of science. London. 1874. pag. 37-38.
(2) Horwicz. Psychologische Analysen. Vol. II. P. I pag. 78-81.
(3) Noire. Ursprung der Sprache. Mainz. 1877. p. 248.
(4) Idem pag. 341.

esseri percipienti come noi, per cui dobbiamo ammettere che vi esista qualche cosa d'altro oltre le sole nostre rappresentazioni, e ciò non possiamo spiegare colle teorie idealistiche, che non ammettono l'esistenza della cosa in sè.

Il mio mondo può essere il quadro che mi fo, il vostro può esser la rappresentazione che vi fate, ma tutti e due presentano un punto comune che è più che l'uno che l'altro — è qualche cosa che esiste e che ha relazione differente con l'uno e con l'altro. Voi non siete *Me*, il Cosmos rappresentato non è *Me* benchè me lo rappresenti. Guardando voi come questo mondo vedo un tutto immenso di cui non siete che una parte piccola, e concludo che io stesso sono una parte simile (1). Con queste parole il Lewes mostra bene l'insostenibilità delle teorie idealistiche, che discostandosi dal solipsismo perdono ogni base e sono costrette a contradizioni per sostenersi.

Mentre in ciò che abbiamo visto tutte e due le teorie hanno torto d'altra parte hanno ambedue ragione, indicando i due punti di vista, che il pensiero filosofico deve tener sempre fissi nell'occhio (2).

Il realismo ha ragione finchè sostiene che vi esiste qualche cosa fuori di noi ed indipendentemente da noi, e questo suo principio fondamentale non può esser scosso da nessuna critica, come egualmente l'idealismo ha ragione finchè dice che le rappresentazioni sono stati della nostra coscienza e che quindi non ci possono dir nulla della natura delle cose come sono in sè.

Da ciò si vede come sia necessaria la formazione di una teoria che completi le altre due, togliendo da loro

(1) Lewes. Physical basis cf mind. London 1877. pag. 312.
(2) Zeller. Vorträge und Abhandlungen. II Sammlung. Leipzig. 1877. pag. 475.

ciò che hanno di vero e rigettandone la parte falsa, cioè una la quale ammetta sì l'esistenza della cosa in sè che la relatività della conoscenza.

5. — Questa unione fu tentata dal Kant col suo Noumeno e Fenomeno, ma non riuscì, essendo la posizione del primo una cosa contraria alle altre parti della dottrina, che sostengono la relatività della conoscenza. Perciò il suo realismo fu subito dimenticato e nella sua dottrina non si volle vedere che idealismo, che fu accettato dai suoi successori, i quali appoggiandosi alla di lui Critica della ragion pratica trassero un *Io assoluto* (1), dal quale non solo proviene la forma ma anche la materia della rappresentazione (2). Sorto così col Fichte l'idealismo si sviluppò e crebbe sempre più prendendo forte piede non solo nella filosofia, ma anche nelle scienze naturali massimamente quando queste vollero reagire contro l'invadente materialismo. Volendo questo derivare dalla materia tutto e persino le nostre funzioni psichiche, si destò contro lui una reazione che gli tolse ogni valore, mostrando come quella materia, su cui si basava non fosse che una nostra rappresentazione, e sorse quindi una forte scuola di filosofi e di naturalisti, i quali seguendo il principio della relatività della conoscenza, negavano l'esistenza della cosa in sè contenti della realtà empirica del nostro mondo.

Di questa opinione tra gli altri sono il Mill, il Bain, il Lange ed il Liebmann. Pel Mill il mondo esteriore non è che una possibilità permanente di sensazioni (3) da cui si staccano le attuali che sono effetto delle

(1) Liebmann. Kant und die Epigonen. Stuttgart. 1865. p. 74.

(2) Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vol. III Berlin 1880. pag. 258.

(3) Mill. La Philosophie de Hamilton. Paris 1868. C. XI. p. 220.

possibili (1) e a questa dottrina egli perviene in seguito all' esame del modo con cui aquistiamo la credenza all'esistenza del mondo esteriore. Questa dottrina però non è che una concezione simbolica illusoria senza senso alcuno, perchè, come ben dice il Balfour, una possibilità è nulla finchè non diviene una attualità, ed un universo che consiste in possibilità di sensazione è un universo che al presente non esiste, è una finzione verbale e non può formare la materia soggettiva d'una scienza degna d'un tal nome (2). Anche pel Bain il mondo esteriore e la somma totale di tutte le occasioni di perdita di forza e della concezione della possibilità di questa perdita (3), e la credenza alla sua realtà è un'induzione da un effetto dato ad un antecedente dato; gli effetti e le cause sono i diversi movimenti e le diverse sensazioni che ci appartengono (4).

Dello stesso parere sono il Lange, il Liebmann e tutta la scuola fenomenalista tedesca, anche per essi il mondo non è che una nostra idea, un prodotto dell'organizzazione della specie e dell'individuo (5). Parlando di materia, di atomi, di mondo esteriore facciamo, dice il Liebmann, una grande riserva, presupponiamo cioè una intelligenza in cui secondo eguali leggi intellettive sorga la stessa imagine che in noi (6); percui la loro

(1) Ib. pag. 219.

(2) Balfour. A defencie of philosophic doubt. London 1879. C. IX pag. 184-5.

(3) Bain. Les sens et l'intelligence. Paris 1875. P. II. C. I. V. pag. 336.

(4) Ib. pag. 339.

(5) Lange. Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1874-75. V. II. P. IV. 4. pag. 539-540.

(6) Liebmann. Zur Analisis der Wirklichkeit. 2.e Aufl. Strassburg 1880. pag. 266.

dottrina si potrebbe brevemente racchiudere nella formula: nessun oggetto senza soggetto. Essi hanno ragione di dir ciò, ma non dicono tutto; questa è verità ma non tutta la verità. Niuno può loro contradire che la materia non sia che una possibilità permanente di sensazioni, ma ciò è come fenomeno, come materia in quanto è in relazione colla nostra attività psichica, ma al di là di essa vi è qualche cosa d'altro che esiste indipendentemente dalla coscienza e che colla sua azione su di noi produce quella concezione fenomenica di materia. Come ben dice il Riehl, assorbendo essi la materia nella coscienza la necessità di supporre cose che portono della qualità diventa per essi un modo illusorio e falso di rappresentare; per essi essere e coscienza diventano puri fenomeni, cioè illusioni, e la coscienza allora diventa una funzione senza fungente, un effetto senza causa, il che è un non senso (1).

Il fenomenalismo non è quindi che una concezione provvisoria, la quale non tocca punto l'essenziale della questione non potendo essa spiegarla e che sorse per permettere l'avanzamento della scienza minacciato dalle lotte tra gli opposti sistemi metafisici. I fenomenalisti ammettono che la realtà empirica è un *phaenomenon bene fundatum*, ma non vogliono ricercare in che consista questo *bonum fondamentum*, ammettono solo la realtà empirica del nostro mondo e dimenticano che solo la forma non la materia del fenomeno la possono trarre dalla natura della nostra mente, e vedendo che per il conoscere ci vuole un oggetto ed un soggetto, pretendono che anche fuori della conoscenza il primo non possa esistere senza il secondo, malgrado che la sua esistenza indipendente sia un postulato necessario a

(1) Riehl. Ueber Begriff und form der Philosophie. Berlin 1872. pag. 40-41.

spiegare la nostra cognizione. La loro concezione urta poi contro i risultati della ricerca astronomica e geologica, secondo i quali gli esseri senzienti sono d'origine recentissima nel nostro mondo, il quale esistea molto prima della loro apparizione; e ciò non possono ammettere poichè secondo la loro teoria prima dell'apparizione degli esseri viventi non vi esisteva nulla, non vi era nulla d'attuale o di reale, ma solo delle possibilità di sensazioni attendenti l'apparizione di esseri senzienti per convertirsi in sensazioni (2), il che come si vede, è una parola che non vuol dir nulla.

Sparito però il timore del materialismo la psicologia la psico-fisiologia e la fisiologia videro bene come col negar la cosa in sè fosse impossibile spiegare l'origine della rappresentazione e della sensazione, massimamente ora che il progresso della scienza avea tolto ogni valore alla teoria dell'energia specifica dei nervi, e avea fatto vedere colla teoria della genesi dei sensi che il fattore esterno era il fattore più importante nella produzione della sensazione e della percezione.

Inoltre la ragione maggiore che spingea all'idealismo era ora tolta, giacchè, sebben fosse ancora un mistero l'azione del mondo esteriore sull'interiore, pure si dovea ammettere questa azione, essendo una teoria accettata da tutti quella della corrispondenza perfetta tra lo spirito ed il corpo e della relazione tra gli stati fisici e psichici. Tolto così l'ostacolo maggiore del realismo e mostrata la necessità di accettare il suo principio fondamentale, era possibile formare un nuovo realismo che accettando questo principio lo unisse al principio vero dell'Idealismo, cioè a quello della relatività della conoscenza.

(2) Taine. De l'intelligence. Paris 1878. P. II. L. I. C. I. Vol. II. pag. 112.

La fusione di questi due principi era possibile non essendovi opposizione tra loro, ma uno implicando l'altro, giacchè se non vi fosse una cosa in sè la conoscenza non sarebbe più relativa a noi, ma sarebbe assoluta (1), come se la conoscenza non fosse relativa non vi esisterebbe una cosa in sè distinta dal fenomeno che noi conosciamo.

Dalla necessità e dalla possibilità dell'unione di questi due principi sorse in Inghilterra un nuovo realismo che trovò nello Spencer e nel Lewes i suoi campioni. Oltre a questo realismo inglese ne abbiamo degli altri in Germania, che si scostano tutti dal realismo volgare e trattano tutti la questione gnoseologicamente, lasciando da parte ogni presupposto metafisico d'identità d'essere e sapere e accettando più o meno il principio della relatività della conoscenza. Questi sono il realismo empirico del Kirchmann, il realismo ideale dell'Ueberweg e dell'Helmholtz, il trascendentale dell'Hartmann, e quello del Riehl, che più di tutti s'accosta a quello dello Spencer e forma l'anello di congiunzione tra i realisti tedeschi e gli inglesi.

6. — Compito nostro si è quello di dare un'esposizione critica di queste diverse teorie del nuovo realismo contemporaneo tedesco ed inglese e di esaminare poi il loro valore relativo e di vedere se e in quanto concordino coi fatti e come uniscano i due principii opposti. Prima di far ciò per bene intendere le diverse teorie è necessario d'esaminare la storia della questione nella filosofia moderna, per vedere come è stato posto il problema e come sieno sorte le diverse teorie realiste ed idealiste.

Perciò la prima parte del nostro lavoro s'occuperà dell'esposizione delle teorie di Cartesio, Locke, Berkeley,

(1) Fiske. Outlines of Kosmich Phylosophy. London 1874. V. I pag. 80.

Hume, Reid e Kant; la seconda s'occuperà del realismo tedesco, e la terza del realismo inglese. Nella quarta poi, cioè nella conclusione, esamineremo il valore relativo delle diverse teorie, esamineremo quale di esse si debba preferire e in quanto ciò si debba fare, e vedremo poi se la dimostrazione sia valida e in quanto lo sia.

Essendo l'ammissione della cosa in sè ciò che distingue il nuovo realismo da tutte le altre teorie realiste ed antirealiste, esamineremo a fondo questa questione e vedremo se possiamo uscire dalla coscienza ed affermare l'esistenza d'una cosa in sè e studieremo come siamo costretti dai dati della coscienza a far ciò. Mostrata l'esistenza di essa esamineremo poi il valore di questo concetto e lo distingueremo dal concetto di assoluto e di sostanza con cui lo si confonde da coloro che non distinguono la questione metafisica dalla gnoseologica.

PARTE PRIMA

STORIA DELLA QUESTIONE SULLA REALTÀ DEL MONDO

ESTERIORE NELLA FILOSOFIA MODERNA

CAPITOLO PRIMO

DESCARTES

1. — Mentre l'oggettivismo è il carattere della filosofia antica, il soggettivismo è quello della moderna: la prima è una filosofia della natura o una morale, la seconda è principalmente psicologia. La filosofia moderna fin dalle sue origini vide che il pensiero era il dato primo di ogni filosofia, per cui la prima cosa da farsi era l' esame del pensiero e la ricerca delle origini e dello sviluppo delle idee da esso prodotte. Senza questa ricerca era impossibile il decidere quale delle molte scuole filosofiche che si disputavano il campo avesse ragione o torto, giacchè entrando il pensiero come fattore nella produzione di tutte le idee, era necessario conoscere pria quello per poter giudicare del valore di queste. Questa ricerca naturalmente dovea sorgere sì tardi, giacchè come vediamo nel fanciullo e nel selvaggio nulla è più contrario all'uomo che il

riflettere su sè stesso e l'esaminare la natura del proprio pensiero.

Il primo ad entrare in questa nuova via si fu *Renato Descartes* (1596-1650). Egli incomincia con un dubbio universale delle dottrine tramandate a lui per l'autorità degli antichi filosofi non volendo credere nulla finchè non ha trovato da sè un fatto indubitabile, che possa poi servire di saldo fondamento a tutto l'edificio filosofico, il che poi trova nel *Cogito ergo sum*. Con ciò comincia il soggettivismo, riconoscendo egli per primo che la coscienza è l'unica cosa per noi immediatamente certa, e che tutto il resto dipende da essa. Ha torto però nel considerare solamente la parte della coscienza che ci dà il *Me*, credendo che questo solo ci dia la coscienza, mentre invece essa ci dà sempre i suoi stati come relativi ad un *Me* e ad un *Non-me*. Da questa sua base ricava il criterio della verità; egli dice: tutto ciò che è percepito chiaramente e distintamente come il proprio pensiero, è vero (1).

Essendo la sua base incompleta questo criterio non può avere il valore che il Cartesio gli voleva dare, non distinguendo egli il fattore soggettivo della cognizione dall'oggettivo e ponendo per principio che il pensiero è la misura dell'essere, col suo criterio si può solo avere la prova dell'esistenza soggettiva del pensiero non mai della realtà di una cosa pensata, per cui secondo questo criterio si può avere che una cosa possa esser vera senza esser reale (2).

2. — Questo criterio lo applica ad ogni questione, così anche nel giudicare dell'esistenza delle cose

(1) Opera Philosophica. Francfurt ad Moenum 1692. Vol. I. Meditationes de prima philosophia. Meditatio VI p. 31.

(2) Brochard. De l'erreur. Paris 1879 p. 48.

materiali, nella qual questione comincia coll' esaminare l'idea che abbiamo di queste. Le idee delle cose esteriori ci vengono date, egli dice, o dall' immaginazione o dal senso; dalla prima però possiamo concludere che possono esistere, non che esistono necessariamente, per cui dobbiamo ricercare se dal secondo, cioè dalla percezione dei sensi possiamo trarre un argomento in favore della loro esistenza (1). Un primo esame lo fa credere. La diversità delle idee delle cose esteriori, l' accader loro senza il mio consenso e la loro vivacità provano che esse non provengono da *Me* ma da altre cose che debbono esser simili alle idee (2). A ciò però si potrebbe obbiettare chè ai sensi non si può prestar fede avendo noi illusioni ed allucinazioni, ma noi dobbiamo egualmente prestar loro fede, perchè potendo comprendere chiaramente e distintamente una cosa senza un' altra, siamo certi che una è diversa dall'altra; quindi avendo una idea chiara e distinta del *Me* pensante come non esteso e del corpo come esteso siamo certi dell' essere *Io* distinto dal corpo (3).

Inoltre vi è in me una facoltà passiva di sentire che sarebbe inutile, se altrove non vi esistesse una attiva produttrice delle idee, che in me non può essere producendosi queste senza il mio consenso, anzi contro il mio volere; non può essere in Dio nè in altra creatura di corpo più nobile del nostro, non avendoci Dio data facoltà alcuna per sapere ciò, per cui bisogna concludere che le idee sieno prodotte dai corpi e che quindi questi esistano (4).

(1) Meditatio VI op. c. p. 32.
(2) Op. c. p. 33.
(3) Op. c. p. 33.
(4) Op. c. p. 35.

Con ciò il dubbio del Cartesio riguardo all'esistenza del mondo esteriore è da lui superato, sicchè può aggiungere alla sostanza somma (Dio) e alla sostanza pensante (Spirito) la sostanza estesa (Materia), che è il *substratum* delle idee singole dei corpi. Il dubbio gli è tolto solo dalla fede nella veracità divina, giacchè solo perchè Dio non c'inganna, la facoltà conoscitiva da lui dataci non può comprendere un oggetto che non sia vero quando è conosciuto chiaramente e distintamente (1), percui tutta la sua dimostrazione basandosi sulla fede, riesce di nessun valore.

3. — Riguardo gli attributi delle cose materiali il Cartesio fece un'importantissima distinzione, che ebbe poi grande influenza nello sviluppo dell' idealismo. Egli distinse gli attributi che sono nelle cose stesse da quelli che sono nel nostro pensiero (2) ed a questa distinzione pervenne esaminando i diversi attributi e vedendo che alcuni si posson torre dai corpi e questi rimangono intatti. Questi sono quelli di colore, odore, peso, sapore, temperatura e su di essi non diamo un giudizio nè assoluto nè verace, ingannandoci noi spesso secondo lo stato d'animo in cui ci troviamo, da cui si vede che non possono essere attributi delle cose ma solo nostri modi di pensare differenti dagli oggetti cui si riferiscono (3). L'attributo invece della cosa, quello che costituisce la natura del corpo è l'estensione, tolta la quale anche il corpo sparisce (4).

Questa differenza però tra i due stati d'attributi non è una reale, ma solo una differenza che noi facciamo dal vedere che nella percezione di colore, odore, ecc.

(1) Principia philosophiae P. I. p. 30.
(2) Op. c. P. I. § 51. P. II. p. 13.
(3) Id. Ib. § 64. p. 14.
(4) Op. cit. P. II. § 13. p. 23.

piú che in quella d' estensione vi ha una dipendenza dal nostro stato dell' organismo. Ma realmente anche nella percezione dell' estensione vi è questa dipendenza, il che si vede negli errori che facciamo nel giudicare la forma e la grandezza degli oggetti, quando non possiamo comparare con una misura fisica le percezioni attuali. L' unica distinzione che possiamo qui fare si è che le qualità primarie sono relazioni invariabili tra le cose o stati di coscienza; le secondarie invece sono relazioni variabili (1). Da questa differenza l'arguire poi che gli attributi di colore, odore.... non esistono che in noi, si è commettere un grave errore, giacchè tutte e due le specie d'attributi sono egualmante e soggettivi ed oggettivi, cioè sono stati soggettivi prodotti dall'azione di qualche oggetto, e in ciò tra loro non vi ha alcuna differenza specifica (2).

CAPITOLO SECONDO

GIOVANNI LOCKE

1. — Mentre col Cartesio incomincia il soggettivismo della filosofia moderna, con Giovanni Locke (1623-1704) prende forte piede in Inghilterra la ricerca psicologica

(1) Lewes. Problemes of life and mind. First Series. London 1875. Vol. I. p. 227.

(2) Questa distinzione era già stata fatta nella filosofia antica da Democrito, secondo il quale le differenze qualitative esistono solo per noi nel fenomeno, mentre l' atomo ed il vuoto esistono per sè. (Sext Emp. adv. Math. III. 135).

e sorge un nuovo modo di filosofare, cioè il critico (1).
Dopo che il Cartesio avea trovato che solo delle nostre idee abbiamo una conoscenza immediata, si dovea fare un nuovo passo più addentro nella ricerca dell' origine e validità delle idee. Il Cartesio avea trovato in noi le idee innate, le avventizie e le immaginate, il Locke ora non ammette le prime e mostra come tutte derivino dalla percezione esteriore e dalla riflessione (2). Oltre alle idee innate combatte anche il concetto di sostanza lo analizza minutamente e scompostolo nei suoi elementi mostra come esso non sia che una unione di idee semplici, cioè di sensazioni ottenute col mezzo dei sensi e della riflessione, che si prendono unite come fossero in una cosa (3). Dall' analisi dell' intelletto trae la conseguenza che queste idee semplici formano il limite del nostro sapere e che al di là di esse lo spirito non può scoprir nulla (4). Con ciò nega l'esistenza e la conoscibilità della sostanza materiale, ma riconosce egualmente l'esistenza dei corpi, come produttori delle nostre idee.

Degli oggetti esteriori, egli dice, noi abbiamo una conoscenza percettiva (5), cioè non possiamo conoscerne l' esistenza se non sono percepiti agendo su noi (6). La percezione corrisponde ad una forza che agisce sui nostri sensi (7), percui dobbiamo fidarci di essi, malgrado

(1) Riehl. Der Philosophische Kritikismus. Liepzig 1876. Vol. I Absch. I. Cap. I. pag. 19.

(2) Locke. Untersuchungen über den Menschlichen Verstand, nella Kirchmann's Philosophische Bibliothek B. 50 e 51. Berlin — L' intero libro primo.

(3) Op. c. L. II. C. XXIII. Vol. I. pag. 321.

(4) L. II. C. XXIII. § 29. Vol. I. p. 329.

(5) L. IV. C. XI. § 2. Vol. II. p. 238.

(6) L. IV. C. XI. § I. Vol. II. pag. 251.

(7) L. II. C. XXXI. Vol. I. p. 399.

che diversi fatti ci facciano credere che ci ingannano. Ma contro questi fatti ce ne stanno altri i quali ci provano che non possono ingannarci quando sono eccitati dagli oggetti esteriori. Le prove che i sensi non ci ingannano le trae dal fatto della percezione che deve esser prodotta da un agente esteriore (1), dalla differenza tra le idee della memoria e le rappresentazioni presenti (2), dal sentimeuto vivo che accompagna la percezione, mentre ciò non è del suo ricordo (3), e dalla conferma che dà un senso di ciò che ci ha detto un altro (4). Da ciò conclude che la nostra percezione è prodotta da un agente esteriore, della cui esistenza abbiamo la stessa certezza che abbiamo del nostro piacere e dolore, che è la massima che richiede la nostra posizione (5), e questa nulla soffre anche se non sappiamo il modo di produzione della percezione (6).

2. — Conoscendo noi degli oggetti esteriori solo le loro idee, dopo aver provato l'esistenza degli oggetti bisogna ricercare quale relazione vi sia tra l'oggetto e l'idea. Qui il Locke rinforza la distinzione posta dal Cartesio tra le diverse qualità dei corpi e divide queste in quelle che sono realmente nei corpi e in quelle che esistono solo in noi. Le prime *(original o primary qualities)* sono densità, estensione, numero, figura, e motilità, ed esse producono delle idee semplici (7), che sono copie delle cose in sè. Oltre a queste i corpi ne hanno delle altre che non sono che forze le quali col mezzo

(1) L. IV. C. XI. § 3. Vol. II p. 253.
(2) § 5. p. 253.
(3) § 6. p. 254.
(4) § 7. p. 254.
(5) § 8. p. 256.
(6) § 2. p. 251.
(7) L. II. C. VIII. Vol. I. p. 135.

delle proprietà prime producono in noi diverse sensazioni di colore, suono, temperatura, odore, ecc. (1). Queste *secondary qualities* non esistono nei corpi ma solo in noi, non potendo esse esistere senza i nostri sensi. A queste due classi ne aggiunge una terza di forze che agendo sugli altri corpi cangiano questi, sicchè li percepiamo diversamente (2). Con ciò il Locke corregge la differenza fatta dal Cartesio tra le due qualità, ammettendo che le qualità secondarie abbiano come forze una realtà esteriore per cui non hanno solo un'esistenza soggettiva.

Con ciò vediamo che il Locke rimanendo entro alla ricerca psicologica riesce a sostenere la realtà degli oggetti esteriori, in favore della quale porta gli argomenti della indipendenza e vivacità maggiore delle rappresentazioni degli oggetti, le quali devono aver quindi un'origine diversa da quella delle idee della memoria, e questa non può essere che negli oggetti esteriori.

CAPITOLO TERZO.

BERKELEY

1. — Il Locke avea ristretta la nostra cognizione a quella delle idee ottenute per mezzo della percezione esterna e della riflessione, e avea mostrato come a quelle ottenute dalla prima corrisponda qualche cosa fuori di noi, che le produce. Contro questa opinione muove ora Giorgio Berkeley (1685-1753), il quale non vuol riconoscere alle idee che un' esistenza soggettiva, non esistendo esse che nel venir percepite, sicchè il loro *esse est*

(1) Id. Ibidem p. 136.
(2) Ib. p. 142.

percipi (1). Solo per una falsa astrazione, egli dice, possiamo pensare un oggetto percepibile separato dalla percezione (2), per cui unica cosa esistente non può essere che lo spirito e chi percepisce (3). A conferma di ciò si vale del fatto che il Cartesio ed il Locke hanno riconosciuto nelle qualità secondarie un'esistenza soggettiva; la stessa sola, secondo lui, si può riconoscere anche alle primarie, valendo per queste gli stessi argomenti, che si sono fatti valere per quelle, giacchè la separazione delle due qualità è solo un prodotto dell' astrazione, mentre diffatti tutte e due sono d'egual valore e non si possono separare dalla nozione del corpo (4). Ammesso anche che esistano gli oggetti esteriori noi non potremmo mai saperlo, giacchè nè i sensi nè il pensiero ci posson dar notizie su ciò (5).

Il Berkeley è però costretto a riconoscere la forza dell' argomento che accadendo le sensazioni *sine ullo meo consensu,* queste dovono esser prodotte da qualche cosa fuori di noi, soltanto questa cosa fuori di noi egli vuole che sia una sostanza incorporea, cioè lo spirito; sicchè oltre ad uno spirito che percepisce dobbiamo riconoscerne degli altri, dalla cui azione sul nostro provengono le nostre idee (6). E ciò dobbiamo ammettere perchè neppure i materialisti sanno come la sostanza materiale possa agire sullo spirito (7), e perchè la materia è passiva

(1) Abhandlungen über die Principien der menschlichen Erkentniss, nella Kirchmannn's Phil. Bibl. B. 12.te — Berlin 1869, II. e III. p. 22.

(2) Id. V. d. 24.

(3) VII. p. 24.

(4) XV. p. 28.

(5) XVIII. p. 30.

(6) XXVI. p. 34.

(7) XIX. p. 31.

inerte mentre solo lo spirito è attivo e solo capace di produrre in noi le idee (1). Con questa ammissione crede di poter spiegare ogni fenomeno egualmente bene che colla supposizione della materia (2), e mentre questa conduce allo scetticismo, ateismo e feticismo, l' immaterialismo ha il valore d' una nuova e decisa dimostrazione dell' esistenza di Dio (3).

2. — Da ciò si vede che tutta l' argomentazione del Berkeley si basa su tre punti già espressi dai suoi predecessori, che egli non fece che sviluppare maggiormente e riunire insieme, cioè sull' idea rappresentativa, sulla distinzione tra le qualità primarie e secondarie della materia, e sulla incomprensibilità d' una azione tra la materia e lo spirito. Il suo immaterialisno non è che uno svolgimento necessario di queste tre premesse, e se queste sono vere, anche la sua teoria è vera. Questo però non è il caso. L' idea non è l' oggetto delle nostre percezioni, noi non percepiamo le nostre idee, com' egli vuole (4), ma queste sono il prodotto dell'atto della percezione, che ha luogo quando una forza esteriore agisce su noi, sicchè non essendo essi oggetti della conoscenza non possiamo solo a loro ascrivere realtà. Su ciò però ritorneremo più a lungo esponendo la dottrina del Reid, che combatte questa teoria.

Riguardo alla seconda premessa egli ha ragione di non voler ammettere differenza alcuna tra le qualità primarie e secondarie, ha torto però di considerarle tutte come esclusivamente soggettive, mentre sono invece soggettive-oggettive, corrispondendo loro sempre qualche cosa nell' oggetto.

(1) XXVIII. p. 35.
(2) L. p. 47.
(3) LII-LIV. p. 70-71.
(4) IV. p. 23.

La terza premessa è pure di niun valore, essendo un fatto indubitabile quello dell'azione reciproca tra lo spirito e la materia, fatto che non possiamo rigettare malgrado la nostra ignoranza del come si produca questa azione. Pel Berkeley la materia è qualche cosa di passivo e d'inerte, è strano però che egli così gran nemico delle idee generali astratte, non si sia accorto che questa idea di materia era un puro prodotto dell'astrazione, formata staccando tutto ciò che d'attivo v'era nell'idea di materia, onde con ciò formare la concezione di forza. Finchè combattea quell'astrazione di materia che avevano i suoi contemporanei, egli avea pienamente ragione di non comprendere come potesse agire ma questa difficoltà sparisce quando si ricompone il concetto unico di materia-forza.

Come per l'analogia d'esistenza, come vedremo, si inventarono le idee rappresentative, così ora il Berkeley pone a causa di queste gli spiriti, con che la sua dottrina non è più un idealismo, ma diviene un realismo spiritualista (1). Questi spiriti non sono però che una ipotesi inutile e di niun valore. Che dall'attività della nostra volontà si tragga l'attività del nostro spirito, sta bene; ma nè da ciò nè da alcun altro argomento si può dimostrare l'esistenza fuori di noi di spiriti. L'immaterialismo non ha nulla da dire contro chi negasse questa esistenza e deve riconoscere, che sole ragioni di fede lo spingono a credere all'esistenza di questi spiriti e di Dio (2).

Finchè l'Idealismo non riconosce altra realtà che quella del *Me* e delle idee indefinitamente varie di questo *Me*, può aver ragione dal suo punto di vista esclusivo, ha torto però quando vuol ammettere degli

(1) Riehl. op. cit. Vol. II. p. 19.

(2) Penyon. Berkeley. Paris 1879, Conclus. pag. 408.

spiriti in appoggio alla cui esistenza non ha alcun fatto da addurre, giacchè la sola nozione che possiamo avere dello spirito è tratta dalla nostra attività psichica, la quale non ci dice nulla sull'esistenza d'altri spiriti. Il Berkeley coll'ammissione degli spiriti crede d'aver trovata una causa meglio concepibile della produzione delle nostre idee, ma anche qui egli si inganna essendo tanto oscura per noi l'azione della materia sullo spirito quanto quella d'uno spirito sull'altro e riuscendoci così con questa ammissione egualmente oscuro il perchè noi in certe occasioni abbiamo certe idee.

Per due ragioni, dice bene il Fiske (1), l'ipotesi del Berkeley è una ipotesi che la scienza non può accettare. In primo luogo o è una riproduzione con altre parole del fatto, che si deve spiegare, o sostituisce alla semplice spiegazione ordinaria, che involge un solo postulato, una spiegazione che include un gruppo complesso di postulati. In secondo luogo è un'ipotesi che non può essere nè approvata nè disapprovata e che si deve risguardare per molte ragioni come illegittima. Da ciò si vede che l'ipotesi dello spirito è una ipotesi imaginaria prodotta da bisogni emozionali, la quale non spiega nulla.

3. — Da ciò che abbiamo detto non bisogna credere che il Berkeley neghi l'esistenza dei nostri oggetti, ei non nega l'esistenza degli oggetti che vede e che tocca (2), nega solo che abbiano un'esistenza indipendente dalla nostra percezione e che siano imagini esistenti fuori di noi (3). Io non cangio, dice, le cose in idee, ma le idee in cose, sicchè prendo gli oggetti immediati della percezione per le cose stesse (4). Con ciò toglie tutte le

(1) Outlines of Kosmich Philosophy. London 1874. P. I. Cap. III. Vol. I. p. 76.
(2) Dialoghi Hilus e Filonous, cit. da Penyon. op. citata pag. 139.
(3) XXXV. p. 38.
(4) XL. p. 69.

obbiezioni che eran state mosse contro la sua dottrina per il suo valore pratico, e sostenendo questo realismo empirico degli oggetti della nostra percezione gli è permesso di agire come gli altri uomini senza urtare contro i propri principî.

Malgrado tutti i suoi difetti la critica del Berkeley ebbe una importanza grandissima mostrando l'impossibilità del realismo volgare, il quale ammette che le nostre idee sieno copie delle cose esteriori. Contro questa dottrina la sua critica ha vinto, sicchè dopo di lui fu impossibile di sostenerla con buone ragioni.

CAPITOLO QUARTO

HUME

1. — Mentre finora il Locke e il Berkeley s'erano occupati della questione sull' esistenza reale dell'oggetto della percezione ed erano riusciti ad opposta conclusione, ad un'altra questione si volge Davide Hume (1711-1776) col ricercare la causa che ci spinge a credere a questa esistenza. Essendo stata riposta la causa nella nostra ragione ed avendo egli combattuto con ogni mezzo questa opinione viene tenuto per scettico; ma questa opinione ora trova forti oppositori e da ogni parte coloro che si occupano dell' Hume mostrano come falsamente lo si creda scettico. Già il Mill sostenea come lo scetticismo dell'Hume, benchè risulti da passi staccati, urti contro l' insieme della dottrina di lui ed abbia origine nelle solite riserve dei filosofi liberi pensatori del secolo scorso che volevano così schivare un attacco. L'Hume dovendo nelle sue conclusioni negare la testimonianza del senso comune e delle dottrine religiose,

non le volle dare come convinzioni positive ma come risultati cui si arriverebbe, se si accordasse intera confidenza alla veracità della ragione, confidenza però che dal senso generale dei suoi scritti si deve ammettere che avesse (1).

Ora poi lo scetticismo dell'Hume è negato da molti indipendentemente uno dall'altro (2) e si cerca di riattaccare a lui il criticismo contemporaneo il quale trova in lui uno dei primi padri. L'Hume stesso ebbe cura di distinguere la sua filosofia accademica dallo scetticismo pironiano, che sostiene che per ogni proposizione e per la sua contraria vi sono ragioni egualmente forti; il che non solo si deve applicare alle affermazioni dogmatiche ma anche alle scettiche potendosi anche a queste contraporre delle altre di egual valore (3). Non bisogna temere, egli dice, che questa filosofia spinga il suo dubbio sì da distruggere ogni azione ed ogni ricerca. Benchè si debba riconoscere che nelle conclusioni dell'esperienza la ragione fa un passo non giustificato

(1) Mill. La Philosophie de Hamilton. Paris 1869. Cap. XXVIII pag. 611.

(2) Oltre al Riehl, op. cit. vedi anche il Compayre (Du pretendu scepticisme de Hume, nella Revue Philosophique Vol. XIII p. 449 e seg.) il quale dice che non è scettico assoluto, perchè aveva uno scopo ed un metodo e perchè volea organizzare una scienza dell'uomo (pag. 457) e perchè alle sue analisi scettiche della mente dà delle conclusioni pratiche che si avvicinano a quelle del senso comune (pag. 466). Il Kirchmann (Erlaü terungen zu Hi) Untersuchungen. Phil. Bibl. B. 13. pag. 194) dice che la filosofia dell'Hume non è scetticismo ma puro realismo, che non è però riuscito a provare da per tutto i suoi principi. Anche il Dühring dice che non è scetticismo la critica della comune idea della causalità. (Kritische Geschichte der Philosophie. Berlin 1873 pag. 361).

(3) Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vol. I. Berlin 1876. p. 255.

da alcuna prova nè da alcuna ragione tolta dal pensiero, non v'è pericolo alcuno che queste conclusioni sieno scosse da questa scoperta. Se l'anima non è determinata a questo passo dalla ragione, ciò deve avvenire per un altro principio di egual peso e considerazione, e questo principio manterrà il suo influsso finchè non si muterà la natura umana (1).

Più esplicitamente ancora s'esprime in altro luogo: Se mi si chiedesse se io sono uno di quegli scettici che sostengono che tutto è incerto e che il nostro giudizio per nessuna cosa non è in possesso della misura del vero, io risponderei che questa questione è del tutto inutile e che io nè alcuna altra persona non è stata nè sinceramente nè costantemente di questa opinione. La natura per una necessità assoluta è irresistibile ci ha determinati a giudicare come a respirare ed a sentire (2).

Egli non dubita quindi del pensiero umano: il suo principio è positività del pensiero, solo scettico è il mezzo metodico che usa per provare questo principio (3), come si vede da queste sue parole: « la mia intenzione nell'esporre accuratamente gli argomenti di questa setta fantastica, è unicamente quella di rendere suscettibile al lettore la verità della mia ipotesi, che tutti i ragionamenti toccanti le cause e gli effetti non hanno altra origine che il costume, che questa credenza per parlare propriamente è un atto più della parte sensitiva che della pensante della nostra natura (4).»

(1) Untersuchungen über den menschlichen Verstand nella Kirchmann's Phil. Bibl. B. XIII, Berlin 1869. V. I p. 39-40.

(2) Traité de la nature humaine. trad. par Renouvier et Pillon. Paris 1878. P. IV S. I p. 422.

(3) Riehl. op. cit. C. II. Vol. I. p. 64.

(4) Traité P. IV. Sez. I. pag. 423.

Il suo scopo si è di mostrare come le prove metafisiche dai puri concetti non riescano a nulla, conchè vuol liberare la cognizione dei fatti dalla dipendenza delle dimostrazioni razionali per soggettarla alla realtà, sostenendo che la cognizione dei fatti non è fondata logicamente, ma realmente secondo una legge naturale (1).

E in vero ogni conclusione riguardo ai fatti è basata sulla relazione di causa ed effetto, e solo questa ci può far credere al di là della testimonianza dei nostri sensi e della memoria (2). Questa relazione non è conoscibile colla ragione, poichè dalla proprietà d' un oggetto non si può scoprire la causa di essa, essa è solo conoscibile per l'esperienza (3). Essendo l' effetto diverso dalla causa non può essere ricercato in questa, nè conoscendo l' effetto si può determinare *a priori* la sua causa, essendone molte possibili, ma solo l' osservazione e la esperienza può mostrare quale è la causa d' un effetto. Questa esperienza poi non possiamo farla delle forze occulte, con cui una cosa produce un' altra, nè la mente nostra trova in sè ragione alcuna di concludere dall' apparizione d' una cosa l'accadere di un' altra, ma questa conclusione è solo possibile per l'abitudine e l'esercizio (4). Quindi ogni credenza nei fatti e nell' esistenza reale proviene dalla connessione abituale, con cui un oggetto presente ai sensi o alla memoria è legato ad un altro oggetto, ed ha lo stesso valore d' una connessione necessaria (5).

(1) Riehl. op. cit. pag. 63 e 67.
(2) Traité P. III. S. II. pag. 101. Untersuch. IV, I. pag. 26.
(3) Traité P. III. S. IV. pag. 119. Unters. IV. I. pag. 27.
(4) Traité P. III. S. VII. p. 139. Untes. V. I. pag. 40.
(5) Unters. VIII. 2. pag. 70.

Benchè l' Hume così mostri che la ragione non è giustificata nel fare il passo dalla causa all' effetto, non nega il sapere, poichè sostituisce alla ragione un altro principio di egual forza, e con ciò egli si scosta anche dallo scetticismo accademico, il quale con Carneade dicea impossibile il sapere, e ammetteva solo tre gradi di probabilità per l'agire, il quale sarebbe impossibile in ogni astinenza del giudizio (1).

Inoltre l' Hume non nega l' esistenza delle cose, solo dice che la cognizione loro non può andar oltre alle impressioni, che di loro abbiamo per mezzo dei sensi non essendo altro la forza creatrice dell' anima che la facoltà di radunare, disporre, aumentare, diminuire la materia guadagnata coi sensi e coll' esperienza (2).

2. — Dell' idealismo e dello scetticismo si vale, come vedemmo, solo per mostrare come non si può dare alcuna cognizione di oggetti colla pura ragione e in questo senso si deve interpretare ciò che dice contro la cognizione d' un oggetto cosa in sè. Egli esamina a lungo qual causa ci porti a credere all'esistenza continuata e distinta degli oggetti e mostra come la nozione dell' esistenza continuata e distinta non ci può esser data dai sensi, non dandoci questi la minima indicazione che vada al di là della percezione (3), e non ci può neppur esser data dalla ragione, sicchè si deve mettere interamente sul conto dell' imaginazione (4). Questa dalla rassomiglianza di certe percezioni che tiene per identiche, è tratta alla credenza dell' esistenza continuata, che non ha altro scopo che di rimediare all' interruzione della

(1) Ueberweg. op. cit. Vol. I. pag. 164.
(2) Unters. II. pag. 19.
(3) Traité P. IV. S. II p. 250 e 253.
(4) Id. pag. 256.

nostra percezione (1), e per togliere la contradizione che vi è tra l'apparire un oggetto identico o diverso secondo che lo consideriamo passo a passo nei suoi cangiamenti, o riguardiamo due periodi distinti della successione, creò poi qualche cosa d'inconoscibile, d'invisibile che chiamò sostanza (2).

Con ciò l'Hume non ammette altra esistenza che quella delle percezioni che egli identifica cogli oggetti, non volendo accettare la distinzione fatta dai filosofi tra percezione ed oggetto, giacchè essa è una ipotesi chè non ha alcun fondamento, non potendo lo spirito, cui non sono presenti che percezioni, osservare una relazione di causa ed effetto tra percezione ed oggetto (3).

Benchè con ciò l'Hume neghi l'esistenza della cosa in sè, egli è ben lungi dall'essere scettico come lo si volle; egli è un realista empirico, o un fenomenalista che non dubita punto dell'esistenza degli oggetti. Diffatti, egli dice, si può ricercare qual causa ci porti a credere all'esistenza dei corpi, ma è ozioso il chiedere se vi sieno dei corpi, essendo questo un punto che dobbiamo tener per accertato in tutti i nostri ragionamenti (4). Inoltre ei parla di oggetti esteriori che sono presenti ai sensi, sui quali si basa la credenza ai fatti (5), della cui certezza non chiede ragione alcuna, quando s'appoggiano sui sensi, ma solo la ricerca quando passano la testimonianza di questi o della memoria (6). Aggiunge anche che l'uomo deve agire, dedurre e credere, benchè

(1) Id. pag. 276.

(2) Id. P. IV. S. III. p. 290.

(3) Id. Parte IV, Sez. II p. 279. Vedi pure su ciò quello che dice nei saggi: Unters VII. p. 139.

(4) Traité P. VI. Sez. II. p. 240.

(5) Unters. V. 1. p. 44.

(6) Id. IV. 1 pag. 26.

non sia sicuro delle basi di questa attività e non possa rispondere agli attacchi mossi contro di essa (1).

Da ciò si vede quanto sia lontano l'Hume dallo scetticismo di cui lo si accusa, tanto nella questione del principio di causalità che in quella dell' esistenza degli oggetti. Nella prima benchè mostri come solo l' abitudine ci spinga a concludere dalla causa all'effetto, egli mantiene per altro il valore del principio di causalità; e nella seconda mentre da una parte mostra come la cosa sia un prodotto della nostra imaginazione, dall' altra non dubita punto dell'esistenza degli oggetti ma afferma esplicitamente che esistono come sono da noi percepiti, e questa è l' unica esistenza, che noi possiamo conoscere e che per noi ha qualche valore.

CAPITOLO QUINTO

REID

1. — Sulla questione dell'esistenza degli oggetti esteriori la filosofia s'era staccata del tutto dalla credenza volgare, sicchè mentre da un lato il Berkeley diceva che le cose non esistevano che nella percezione, dall'altro l' uomo comune credea sempre di vedere, sentire e toccare le cose come sono in sè. Fra questi due modi di pensare v'era così di mezzo un abisso troppo grande che bisognava colmare colla formazione d' una nuova teoria mediana, che raccogliesse le verità dei due punti di vista opposti.

Ciò cercò di fare Tommaso Reid (1720-1796) colla sua filosofia del senso comune, nella quale mostrò come

(1) Id. IX. 2. p. 148.

l'opposizione tra filosofia e senso comune non potesse realmente esistere, non essendo le *regulae philosophandi* altro che le pure massime del senso comune, che tutti gli uomini *seguono nella condotta della vita* (1). Questa opposizione, secondo lui, ebbe origine dall'analisi dello spirito umano necessaria alla conoscenza della costituzione di esso (2), e dall' essersi creduto di poter ricomporre ogni atto psichico cogli ultimi risultati dell'analisi, senza badare che quegli elementi non erano che prodotti artificiali dell'analisi dei nostri giudizi naturali e primitivi (3). Hanno errato perciò i filosofi che cercarono di ricomporre la credenza nell'esistenza del mondo esteriore e giudicarne così il valore, mentre essa è un atto semplice dello spirito che non si può definire (4). Questi atti semplici, queste massime sono principi che la costituzione della nostra natura ci sforza d' ammettere e che dobbiamo riguardare veri senza poterli dimostrare (5), per cui le leggi costitutive della nostra natura ci obbligano a riconoscere che le nostre sensazioni ed i nostri pensieri attestano uno spirito che resta individualmente lo stesso (6), e dall'altra parte ci spingono a riconoscere una causa delle nostre sensazioni ed a ricercarla (7). A queste stesse leggi riconduce il fatto che certe nostre sensazioni sono seguite dalla credenza nell' esistenza esteriore (8), e l'altro che alla percezione è

(1) Reid. Ouvres complétes publiees par Jouffroy. Paris 1829. T. II Recherches sur l'entendement humaine. C. I. Sez. I pag. 13.
(2) Id. Ibidem p. 14.
(3) C. I. S. III. p 48.
(4) C. I. Sez. V. p. 51.
(5) Sez. XX. p. 54.
(6) Sez. VII. p. 52.
(7) S. IX. p. 74.
(8) C. IV. Sez. IV. p. 109.

unita indissolubilmente la credenza nell' esistenza presente (1).

Con quest'ammissione delle leggi costitutive della nostra natura, che accetta senza prova alcuna, il Reid sfugge completamente la questione, sicchè non ha alcuna confutazione dello scetticismo, ma solo una protesta contro di esso, continuando egli ad ammettere come premessa, ciò che gli scettici rigettano come conclusione (2). Mentre la questione stava nel vedere perchè noi crediamo, e nel determinare il valore da darsi a quest'atto, a ciò egli non pensa minimamente, come non pensa neppure di provare indirettamente il suo principio indimostrabile direttamente, mostrandolo necessario a provare ogni altra cosa, e facendo vedere che è l' unico che concordi con tutte le nostre credenze più sicure.

2. — La seconda ragione dell' opposizione tra l' uomo comune ed il filosofo la trova il Reid nella teoria filosofica della percezione, la quale suona che noi non percepiamo gli oggetti esteriori che per mezzo di certe imagini o idee, che esistono sia nello spirito sia nel sensorio (3). Perciò tutti i suoi sforzi sono rivolti ad abbattere la teoria delle idee sorta col Cartesio e sviluppata dai suoi successori, in seguito alla loro opinione che per conoscere ci debba essere contiguità ed analogia d'esistenza tra il conoscente ed il conosciuto. Tra lo spirito e la materia non potendo passare questa relazione, ed essendo indubitabile il fatto che lo spirito conosce qualche cosa, bisognava ammettere delle idee che fossero l'oggetto immediato della conoscenza, ed era

(1) C. VI. Sez. XX. p. 305.

(2) Spencer. Principes de Psichologie. (Trad. franc.) Paris 1874. P. VII C. IX. Vol. II. p. 402.

(3) Reid. Ouvres. P. III. Essais sur les facultes de l'esprit humain. Es. III. L. VIII. p. 148.

naturale che solo in esse si volesse vedere la realtà e che quindi si passasse all'idealismo. Queste idee però non sono che una pura invenzione dei filosofi: esse esistono realmente solo se per esse s'intendono gli atti dello spirito, quando percepisce, ricorda, imagina, ma non se si prendono in altro senso (1).

Quei filosofi che le inventarono dalla certezza dell'esistenza delle idee prodotti del pensiero, conclusero all'esistenza delle idee oggetti del pensiero, mentre però nulla sta in favore di questo loro passaggio. Questa ipotesi delle idee-oggetti del pensiero oltre ad esser contraria al sentimento universale degli uomini, che non conoscono i sistemi filosofici (2), manca assolutamente di prove (3), ed è un'ipotesi inutile, che non facilita punto la spiegazione del processo della percezione (4), ignorando noi assolutamente come le percezioni ci manifestino le cose esteriori, il che è un mistero impenetrabile per noi come quello della nostra organizzazione. I filosofi poi che accettano questa ipotesi delle idee, non sono essi stessi d'accordo nel dirci cosa esse sieno, essendo esse per alcuni nello spirito, per altri nel cervello e sostenendo tutti con buone ragioni la loro opinione (5). La loro ammissione non ci fa neppure meglio comprendere le operazioni dello spirito, per cui dobbiamo rigettarla come non provata ed inutile (6).

Il Brown tenta di togliere ogni valore a questa critica del Reid col mostrare che questi combatte contro dei mulini a vento, non essendo a quest'epoca questa

(1) Ibidem. Cap. XIV p. 231.
(2) Ib. p. 232.
(3) p. 236.
(4) p. 241.
(5) p. 249.
(6) p. 250.

opinione che un avanzo d'una teoria abbandonata, e non avendo i filosofi sostenuta quell'opinione come vuole il Reid (1). Contro ciò e in appoggio del Reid sta però l'Hamilton, il quale fa vedere come la dottrina delle idee distinte dalla loro rappresentazione fosse la dottrina comunemente ricevuta da tutti, sinchè si trova in Mallet, Arnold, Leibnitz, Genovesi ecc. (2), e come fosse realmente sostanza da Cartesio, Locke, Berkeley e Hume.

Se noi esaminiamo questi filosofi troveremo che la opinione del Reid e dell'Hamilton è giusta. Diffatti il Cartesio ci parla delle idee delle cose che per mezzo dei nervi vanno al cervello ove spingono l'anima a percepire (3). Il Locke più esplicito ci parla delle idee che per la via dei sensi riceve l'anima (4), la quale in ciò è passiva (5), e ci dice che la percezione sensibile è l'ingresso di una idea dei sensi nella mente (6), e che la idea è il prodotto delle cose quando agiscono sull'anima (7), e che dove è percezione viene prodotta un'idea e questa è presente all'intelletto (8). Il Berkeley dice: che percepiamo noi altro che le nostre proprie idee o sensazioni? (9), e ancor più chiaramente: io accetto la parola *idea* per ogni immediato oggetto dei sensi, o dell'intendimento, nel qual significato essa è comunemente

(1) Hamilton. Fragments de Philosophie (trad. franc.) Paris 1840 Appendice al Saggio II. Extraits de Brown p. 162 e seg.

(2) Op. cit. S. II. Reid et Brown p. 129.

(3) Opera philosophica, V. II. P. II. p. 57. Dioptrices Cap. IV.

(4) Untersuchungen op. cit. L. II. C. II. § 2. p. 118.

(5) Op. cit. L. II. C. XII. § 1.

(6) Idem. L. II. C. XIX. § 1. p. 238.

(7) Idem L. IV. C. IV. § 4. p. 178.

(8) Idem L. II. C. IX. § 4. p. 146.

(9) Abhandlung op. c. IV. p. 23.

usata dai moderni; (1) e l'Hume dice che le percezioni sono gli unici esseri presenti alla mente (2), sicchè dobbiamo concludere che la teoria combattuta dal Reid non è un parto della sua imaginazione, ma ha esistito realmente.

3. — Fin qui il Reid accolse in tutto la dottrina dell' uomo comune, ma per togliere il dissidio tra questa e la dottrina filosofica dovea accostarsi a questa in qualche altra parte, in cui la critica Berkeleyana fosse rimasta vincitrice, e ciò fece colla sua teoria della sensazione e percezione. Mentre il realismo volgare vedea in queste l'imagine dell'oggetto esteriore, egli invece sostenne per primo che non sono che un segno (3) fondando così quella dottrina che ai nostri giorni fu sviluppata dallo Spencer e dall'Helmholtz. In tutte le nostre sensazioni, egli dice, non si può trovare una sola imagine nè della materia nè delle sue qualità (4) e tra le sensazioni e le qualità primarie dei corpi vi ha tanta poca analogia, come ve ne ha tra il dolore e la punta della spada che lo ha prodotto (5). Le apparenze esteriori degli oggetti ci sono state date dalla natura come dei segni, dei quali non fa attenzione lo spirito passando senz' altro alla cosa significata (6). Se così la sensazione è un segno dell'oggetto esteriore la base dell'idealismo è tolta essendo sorto questo dal non comprendere come un oggetto agendo sul nostro spirito possa produrre una cosa tanto diversa da lui,

(1) Nuovo saggio di una teoria sopra la visione (trad. ital.) Venezia 1732. § XLV. pag. 32.
(2) Traité. op. cit. L. I. P. IV. S. II. p. 279.
(3) Op. c. Vol. II. C. X. S. III. p. 105.
(4) Id. C. VI. S. IV. pag. 166.
(5) C. V. Sez. VII. p. 124.
(6) C. VI. S. II. pag. 147 - 8.

come lo è la sensazione, la quale non essendo invece che un segno, non c'è bisogno che rassomigli alla cosa significata (1). Dal segno alla credenza della cosa significata noi passiamo in tre modi: o per per principi primitivi della nostra costituzione, o per abitudine, o pel ragionamento: col primo mezzo abbiamo le percezioni primitive, col secondo le aquisite, col terzo tutto ciò che la ragione scopre delle operazioni della natura (2). Le percezioni che abbiamo, sono quindi il linguaggio che la natura parla all'uomo (3), e tutto ciò che sappiamo della natura non è altro che l'interpretazione di questo linguaggio naturale dei sensi (4).

Malgrado la chiarezza e precisione con cui il Reid si esprime sì da non poter venir frainteso, l'Hamilton combattendo il Brown nega tutto ciò e vuol dare al Reid la sua teoria della percezione intuitiva la quale afferma che le cose sono conosciute in sè stesse (5), e ciò egli dice effermando che il Reid non ha sostenuta la teoria del realismo ipotetico, avendo combattuta la teoria delle idee-oggetti del pensiero. Egli avrebbe ragione se dicesse che il Reid ha sostenuto una delle due prime forme del realismo ipotetico, che ammettono tra la percezione e l'oggetto esteriore un *tertium quid*, ma oltre a queste due vi è una terza forma non confondibile col realismo naturale e che dice che l'idea e la sua percezione sono la stessa cosa, e questa era la dottrina del Reid. L'Hamilton confonde i due sensi che ha il termine di percezione immediata, il quale vuol dire da un lato che noi percepiamo le cose in sè stesse e dall'altro che

(1) C. VI. S. XX. p. 319.
(2) Ibidem p. 320.
(3) C. VI. S. XXIII. p. 339.
(4) C. VI. S. XXIV. p. 355.
(5) Hamilton op. c. p. 86-93.

tra la percezione ed il suo oggetto non vi ha di mezzo nessun *tertium quid;* il Reid solo in questo senso accettava la dottrina della percezione intuitiva, e non nell'altra, perchè non potea far ciò in seguito alla sua dottrina della sensazione.

Dopo uno studio minuto fatto sulle opere di questo, l' Hamilton dovette riconoscere il suo errore nelle note, che appose alla sua edizione del filosofo scozzese, aggiunge però che questi volendo riconciliare la filosofia colle convinzioni necessarie dell' umanità, avrebbe poi accettato il realismo naturale e ripudiato ogni altra teoria (1). In appoggio di questa sua interpretazione cita dei passi in cui si accenna ad una percezione immediata ma con questo il Reid non intende la percezione intuitiva dell'Hamilton, ma solo che non vi sia bisogno di alcuna imagine che stia di mezzo tra la percezione ed il suo oggetto (2). Il Reid poi credea che la sua teoria riuscisse a conciliare le due dottrine opposte, essendo la credenza alla realtà esterna effetto di suggestione irresistibile.

CAPITOLO SESTO

KANT

1. — A tutti i filosofi che aprono una nuova via al pensiero umano succede di venir sulle prime compresi molto diversamente da quello che intendevano di dire, il che avviene perchè gli uomini vedono da per tutto gli antichi concetti cui erano abituati e non si accorgono

(1) Ap. Mill. La philosophie de Hamilton. Paris 1869 C. X. pag. 207.

(2) Mill. Op. cit. p. 208.

del cambiamento, che a questi ha fatto fare il nuovo filosofo. Ancor meno sono atti i contemporanei a comprendere la nuova posizione in cui sono poste le antiche questioni, percui considerandole sempre nello stato in cui erano prima, chiedono al filosofo ciò che egli non volea dare e riescono così a fraintendere del tutto il suo lavoro.

Ciò come ad ogni gran filosofo è avvenuto ad Emanuele Kant (1724-1804), i principali concetti della cui dottrina furono fraintesi dai suoi successori che non compresero bene la sua opera anche per la difficile lettura dei suoi scritti, pel suo esagerato formalismo, che lo spingeva a formare nuovi vocaboli e per le ripetezioni del suo pensiero sotto diverse forme; e solo ora, dopo il Lange, il Cohen, il Riehl, l'Erdmann, il Göring, si cerca di ricostituire il vero Kant e di comprendere bene il significato delle di lui dottrine. Per poter far ciò con successo in ogni singola questione, è necessario innanzi a tutto di tener ben fisso d'innanzi agli occhi lo scopo, che s'era prefisso il Kant nello scrivere la sua Critica.

Trovatosi fra il dogmatismo e quello che egli chiamava scetticismo (1), volea trovare tra essi una via di mezzo, non unendo quei due opposti in un eccleticismo, ma facendo una ricerca preliminare sui dati stessi, da cui partivano le due diverse scuole. Per far cessare la continua lotta che vi era tra i due indirizzi, vide che non vi era che il solo mezzo di esaminare l'intelletto e la ragione umana, non però psicologicamente, cercando cioè le leggi della formazione dei concetti, ma facendo la critica della cognizione col guardare alle condizioni della sua realtà e al suo valore oggettivo (2).

(1) Riehl. op. cit. P. I Sez. Cap. III. Vol. I p. 162.
(2) Idem. l. c. p. 299.

Il primo punto da tener fisso per bene comprendere il Kant si è quindi quello di riconoscere che la sua ricerca non è psicologica, ma critica della conoscenza, la quale prende la cognizione come la trova sviluppata nel nostro pensiero non badando ad altro che ha vedere come questa cognizione soggettiva abbia valore reale ed oggettivo. L'altro punto su cui si devono tener fissi gli occhi, si è quello che il Kant non volea far la critica di tutta la conoscenza; ma volea solo ricercare la possibilità del valore oggettivo della pura cognizione *a priori*, la cui causa sta nella natura del nostro pensiero non nelle cose stesse (1). La sua ricerca sta nel vedere come sono possibili giudizi sintetici *a priori* (2), e con essa spera di riuscire a conciliare il dogmatismo e lo scetticismo, il razionalismo e l' empirismo.

Frutto di questa ricerca si è la posizione mediana che assume tra questi diversi indirizzi coll'accettare da una parte i concetti *a priori*; le forme e le categorie, e col mostrare dall' altra che queste non sono applicabili che entro i limiti dell'esperienza, non essendo esse che la forma, che non è nulla se non si applica a qualche materia data esclusivamente dall'esperienza (3). Ammette così che ogni nostra cognizione cominci coll' esperienza ma non che tutta derivi da essa (4) e qui trova la desiata conciliazione.

2. — Chiarito così lo scopo della critica Kantiana possiamo passare all'esame della questione che ci occupa, osservando di che specie siano il suo idealismo ed il suo realismo.

(1) Idem. P. I. Sez. II C. III. Vol. I. p. 321.

(2) Kritik der reinen Vernuft, nella Kirchmann's Phil. Bibl. B. 2. Berlin. Einleitung VI. p. 61.

(3) Vedi specialmente a p. 162, 201, 250 dell' edizione cit.

(4) Op. cit. Einleitung p. 46.

Anche qui per le solite ragioni derivarono i malintesi, volendosi dal Kant una trattazione *ex-professo* di questa questione, la quale invece per lui è una secondaria, quantunque dalla soluzione di essa dipenda la possibilità della cognizione oggettiva *a priori*, che è solo possibile se l'oggetto si dirige secondo la nostra sensibilità (1). Un'altra causa delle diverse opinioni che sorsero sul realismo e sull'idealismo del Kant, si deve cercare nelle apparenti diversità che ci sono nelle due edizioni della critica della ragion pura le quali furono preferite l'una all'altra secondo le tendenze dei suoi diversi interpreti. Lo Schopenhauer per farvi risaltare l'idealismo arriva sino ad attribuire l'origine della seconda edizione a paure del Kant dopo la morte di Federico II, alla sua vecchiaia e alla conseguente debolezza del suo animo, percui la seconda edizione non ci darebbe la vera dottrina Kantiana ma questa sarebbe solo contenuta nella prima (2).

Questa diversità tra le due edizioni ben lungi dall'essere così grande, come lo vuole lo Schopenhauer, è una invece più di forma che di sostanza e proviene dal fatto che il Kant avendo visto che i suoi concetti non erano stati bene compresi, volle spiegarsi più chiaramente contro l'idealismo Berkeleyano in appositi paragrafi dell'estetica e della analitica trascendentale; ciò non fece come vuole lo Schopenhauer, per togliere la contraddizione che v'era tra l'idealismo della prima edizione ed il modo di porre la cosa in sè (3), ma solo per chiarire

(1) Vorrede zur 2ten Ausgabe p. 28 e Prolegomena zu ieder künftigen Metaphisik nella Kirchmann's. Phil. Bibl. B. 22.te Berlin § 9. pag. 32.

(2) Prefazione alla Critica della ragion pura nell'edizione delle opere fatta dal Rosenkranz e dal Schubert. Leipzig 1838-42. Vol. II

(3) Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig 1873. Anhang zur ersten Band. p. 520.

il suo pensiero non facendo qui altro che riunire ciò che aveva sparso qua e là nella prima edizione, e non dicendo nella confutazione dell' idealismo *(Wiederlegung des Idealismus)* che ciò che già avea detto nei Paralogismi della prima edizione (1).

Come tra il razionalismo e l' empirismo cercò una via di mezzo che unisse i due indirizzi, la stessa cosa cercò tra il realismo e l'idealismo col suo fenomenalismo che è un realismo empirico ed un idealismo trascendentale. Questo suo fenomenalismo non fu ben compreso, ma fu tenuto per idealismo in seguito alle esplicite parole che ha sull' idealità della forma dell' intuizione e dell' intelletto, le quali facevan trascurare tutto ciò che dicea sul suo realismo. Non si comprese qui che la preponderanza nella trattazione dell' idealismo era un effetto del piano stesso dell' opera, non servendogli il realismo nulla nel vedere la possibilità della cognizione *a priori* che era solo possibile sotto la condizione dell' idealismo formale (2), col quale poi anche gli riusciva di sciogliere le antinomie della ragione (3). Perciò dal fatto stesso che la sua critica è solo una della ragion pura, proviene la preponderanza dell' idealismo che è trattato a fondo, mentre il realismo è solo sottinteso essendo argomento da trattarsi nella critica della conoscenza *a posteriori*. Vedendo poi Kant che questo aver lasciato nell' ombra

(1) Cohen. Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. XIV. pag. 250. Vedi su ciò specialmente B. Erdmann. Kant's Kriticismus in der esten und zweiten Ausgabe der Kritik der reiner Vernuft. Leipzig 1879. pag. 190-200, ove mostra come in tutti i cangiamenti della 2.ª edizione non si trovino idee differenti dalla prima sulla cosa in sè.

(2) Vorrede zur 2.ᵉ Ausgabe, op. cit. pag. 28

(3) Vorrede zur 2ᵗᵉⁿ Ausgabe. op. cit. p. 40.

il realismo avea fatto fraintendere il suo pensiero, cercò poi di metter più in luce il suo fenomenalismo e di distinguerlo dall' idealismo Berkeleyano con cui era stato confuso.

A questo scopo nei Prolegomena (1) annovera oltre al suo altre tre specie di idealismo: l'empirico del Cartesio, il mistico del Berkeley ed il sognante. Mentre il primo lascia ognuno libero di credere o no all'esistenza del mondo esteriore, il secondo nega questa esistenza, ed il terzo fa nelle rappresentazioni cose; il suo non riguarda l'esistenza delle cose, ma solo dice che le rappresentazioni sensibili delle cose non son nè cose in sè nè determinazioni appartenenti alle cose in sè. Invece di queste quattro specie nella confutazione dell'idealismo (2) ne distingue tre specie sole: il suo, il problematico del Cartesio ed il dogmatico del Berkeley; questi due ammettono che la coscienza ci dia solo esistenti le nostre rappresentazioni, mentre il primo prova che la coscienza della mia esistenza determinata empiricamente dimostra l'esistenza dell' oggetto fuori di me. Difatti, egli dice, io sono conscio della mia esistenza come determinata nel tempo, ed ogni determinazione nel tempo presuppone qualche cosa di perdurante nella percezione, che non può esistere in me, giacchè appunto da essa è determinata la mia esistenza. Perciò la percezione di una perduranza è solo possibile per una cosa fuori di me, non per una semplice rappresentazione di questa cosa, e con ciò la coscienza di *Me* è la coscienza immediata di qualche cosa fuori di *Me* (3).

Più esplicitamente s' esprime poi nei Prolegomena ove dice: Il mio concetto non si può chiamare un

(1) Der Antinomie VI. Abschnit, op. c. p. 407 e seg.

(2) Ed. cit. § 13. Anm. III p. 45.

(3) Trascend. Analitik IV. Buch. III. Abt. 4 pag. 235 e seg.

idealismo solo perchè trovo che tutte le proprietà che formano l'intuizione d'una cosa appartengono al suo fenomeno, giacchè con ciò non viene tolta l'esistenza della cosa ma soltanto viene mostrato che non possiamo conoscerla coi sensi come sia in sè stessa (1).

Mentre così protesta contro coloro che confondevano il suo fenomenalismo coll'idealismo assoluto, ha cura di mostrare come la sua dottrina non sia neppure del tutto un idealismo della forma dell'intuizione, che ha una realtà empirica riguardo a tutto ciò che si può presentare come oggetto e una idealità trascendentale in riguardo alle cose quando vengono pensate in sè, senza abbadare alla natura della nostra sensibilità (2).

Col suo fenomenalismo il Kant ha fatto fare un gran passo alla soluzione della questione sulla realtà del mondo esteriore, ed ha aquistato un gran merito, essendo stato il primo a distinguere il fenomeno dalla cosa in sè. Mentre prima o si riconosceva col Locke che le rappresentazioni delle qualità primarie sono copie delle cose in sè, o col Berkeley non si ammettevano che le rappresentazioni; egli invece per primo distingue il mondo che ci costruiamo colle nostre rappresentazioni da quello che esiste in sè, e restringe al primo tutta la nostra cognizione, ponendo il secondo come un limite al di là della cognizione (3). Su questo suo pensiero capitale si esprime molto chiaramente. « Ciò che chiamiamo oggetti esteriori, egli dice, non sono che pure rappresentazioni della nostra sensibilità, il cui vero *correlatum*, la cosa in sè, non viene conosciuto nè lo può essere (4). Queste rappresentazioni formano il nostro mondo fenomenico

(1) Ibidem. p. 236-7.
(2) Trascend. Aestetik. I. Abschn § 3. pag. 79 e § 6, pag. 85.
(3) Id. Analitik B. II. Hauptstük III p. 264.
(4) Id. Aestetik I. Abschn. § 8. pag. 80.

di cui solo dobbiamo occuparci perchè solo conoscibile. Preso in sè quale lo troviamo egli ha una realtà empirica, essendo l'unica cosa reale per noi, mentre fuori di noi non ha alcuna esistenza quindi ha una idealità trascendentale, e ciò essendo esso il prodotto di due fattori: l'uno soggettivo cioè la natura della nostra sensibilità e del nostro intelletto, oggettivo l'altro cioè la materia dell'intuizione.

3. — Mentre nel trattare del fenomeno il Kant si avvicina più all'idealismo, sicchè per tale fu presa la sua dottrina, invece si mostra pienamente realista ove esamina il *correlatum*, la causa inconoscibile del fenomeno: il Noumeno cioè o la cosa in sè. Su questo punto per la falsa interpretazione data al fenomenalismo sorsero molte difficoltà per cui è necessario un minuto esame per sapere cosa sia il Noumeno per Kant e come egli sia riuscito a porre questo concetto.

Non ci può esser dubbio cosa intenda il Kant per Noumeno avendo spiegato il suo concetto in uno speciale paragrafo della Critica. Il Noumeno è la cosa come è in sè fuori della nostra intuizione; se noi chiamiamo certi oggetti come parvenze fenomeni, distinguendo il modo con cui li intuiamo dalla loro natura in sè, dobbiamo opporre ai primi oggetti degli altri, che chiamiamo Noumeni (1). Questi hanno un significato negativo ed uno positivo; nel primo Noumeno è una cosa in quanto non è un oggetto della nostra intuizione nel secondo è un oggetto di un'intuizione non sensibile (2) e di questi due Noumeni non ne possiamo porre che il primo. Non potendo noi fare uso delle categorie fuori dei dati della nostra sensibilità (3), giacchè l'uso

(1) Op. c. Trasc. Analit. p. 260-1.
(2) Ib. p. 262.
(3) Ib. p. 259.

empirico è l'unico che la mente può fare di tutti i suoi principi e concetti *a priori* (1), non possiamo applicare le categorie ad un'intuizione non sensibile, e quindi non possiamo neppure intendere il Noumeno in senso positivo (2). Il concetto di Noumeno è quindi problematico, non contenendo contradizioni in sè, giacchè non si può dire che la sensibilità sia l'unico modo d'intuizione; è poi un concetto necessario per non estendere l'intuizione sensibile sino alla cosa in sè, e per limitare così il valore oggettivo della cognizione. Questo concetto quindi è un concetto limite fatto per frenare le pretenzioni della sensibilità, al di là della quale non si può porre nulla di positivo (3).

A porre questo Noumeno il Kant fu spinto dalla necessaria limitazione della sensibilità la quale è la facoltà di ricevere rappresentazioni nel modo come noi veniamo tocchi dagli oggetti (4). In queste rappresentazioni dobbiamo distinguere una materia ed una forma (5); la prima dipende dalla sensazione, che è l'effetto d'un oggetto sulla nostra sensibilità (6); la seconda è una condizione soggettiva della sensibilità (7). Essendo tale la sensibilità non ci può dare che dei fenomeni mai cose in sè, ma essendo essa una recettività, a lei deve corrispondere un'attività che produca queste rappresentazioni, e quest'attività non può essere che la cosa in sè, che dobbiamo contrapporre al fenomeno.

(1) Ib. p. 251.
(2) Ib. p. 263.
(3) Pag. 264.
(4) Est. tras. § 1. p. 71.
(5) Pag. 72.
(6) Pag. 71.
(7) Pag. 78.

Visto così che il Noumeno è un concetto limite che siamo costretti di porre in seguito all'esame della nostra sensibilità, dobbiamo fare un altro passo nella nostra ricerca e vedere se questa posizione della cosa in sè è conforme ai principi della Critica Kantiana. Alla posizione di questo concetto il Kant è giunto solo con una applicazione del principio di causalità, essendo la cosa in sè una delle cause del fenomeno. Ora il passaggio dalla causa all' effetto e viceversa avviene, secondo il Kant, in seguito alla categoria di relazione (1), la quale non essendo che una funzione dell' intelletto non si può applicare che ai dati della sensibilità, e non si può quindi riferire che ai fenomeni. In seguito alla seconda analogia poi tutti i mutamenti accadono secondo la connessione di causa e di effetto (2), il che ci fa ricercare la causa d' ogni cosa, ma questa la possiamo trovare entro i limiti dei fenomeni ai quali solo s'applica l'analogia. Basandosi su ciò lo Schopenhauer concluse che la posizione della cosa in sè era sbagliata non potendosi mai uscire dai fenomeni colla legge di casualità (3).

Questa opposizione tra i principi della Critica e la posizione della cosa in sè era stato già notata da uno dei primi critici del Kant, cioè dallo Schultze nel suo Anesidemus, ove egli dice: la filosofia critica asserisce l' esistenza della cosa in sè senza ragione ed ha colla sua dottrina della natura e determinazione dei principi della sua mente e della pura ragione distrutta ogni possibilità di provare tale asserzione (4). Ciò facea cadere gran parte della critica Kantiana, giacchè essendo la

(1) Op. cit. p. 121.

(2) Id. p. 207.

(3) Op. c. Anhang. Vol. I p. 516.

(4) Anesidemus p. 296, citato dal Liebmann. Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865. pag. 50.

cosa in sè una condizione necessaria della teoria della percezione svolta nell'Estetica (1), e non potendosi poi porre questa cosa in sè in seguito ai principi dell'Analitica, bisognava riprendere il lavoro critico e riesaminare entrambe le questioni, sia quella dell'esistenza del Noumeno, che quella dell'a priorità delle categorie e delle forme. Perciò tutti i seguaci del Kant cercarono di togliere il valore dell'obbiezione dello Schopenhauer, mantenendo il principio dell'*a priori* e cercando coll'esagerare singole espressioni staccate del Kant di ridurre il Noumeno ad un significato diverso da quello che egli gli diede.

Facendo una questione pregiudiziale il Cohen (2) ed il Lange (3) cominciano col dire che l'obbiezione perde tutto il suo valore avendo detto il Kant che il Noumeno è un puro concetto limite *(cin blosser Grenzbegriff).* « Come il pesce nello stagno, dice il Lange, può solo nuotare nell'acqua, non in terra, ma può urtare il capo contro le pareti ed il fondo, così noi possiamo col concetto di causalità misurare tutto il regno dell'esperienza e trovare che al di là della stessa vi è una regione del tutto chiusa alla nostra cognizione. » Il paragone è ingegnoso ma non calza (4), perchè il pesce soltanto dalle sensazioni diverse che ha della terra viene alla concezione di qualche cosa di differente dall'acqua. Il Cohen ed il Lange si sono formati una falsa idea del concetto di limite; essi credono che si possa scorgere il limite senza saper nulla della cosa limitante, mentre invece uno non potrà mai fissare i limiti d'un dato terreno tenendosi sempre

(1) Lehmann. Kant's Lehre non Ding an sich. Berlin 1878. p. 10. e 11.

(2) Op. c. XIV. p. 252.

(3) Op. cit. L. II. I. Vol. II. p. 49,

(4) Cantoni. Kant. Vol. I. Milano 1879. pag. 241.

su questo, ma dovrà uscire da questo e andare nel terreno limitante, dell'esistenza del quale è conscio dalla diversità di sensazioni che gli produce. Parlare d'un limite senza sapere d'una cosa limitante è un non senso, perchè, come ben dice lo Spencer (1), la rappresentazione d'un limite implica una specie di coscienza di qualche cosa al di là del limite. Come si vede l'applicazione del principio di causalità è condizione necessaria alla posizione del Noumeno, giacchè solo per mezzo di esso possiamo riconoscere il fattore soggettivo e l'oggettivo, che c'è nella rappresentazione.

Il Riehl tenta di togliere il valore dell'obbiezione col far osservare la distinzione fatta dal Kant tra il principio ed il concetto di causalità, dei quali il primo non è che l'applicazione del secondo alla serie del tempo ed è perciò fenomenale, mentre il secondo vale anche pei noumeni, benchè rimanga indeterminato (2). Il Riehl però dimentica l'origine di questa distinzione, la quale nasce nella soluzione della terza Antinomia per salvare il concetto di libertà in seguito all'idea a prioristica della spontaneità, per cui all'oggetto trascendente che determina i fenomeni, si può attribuire una causalità noumenale (3). La ragion pura poi non mostra che la possibilità anzi la necessità di pensare questa causa noumenica (4), non però le condizioni della sua applicazione, che le troviamo esaminando, perchè non siamo contenti della sola applicazione della causa agli effetti

(1) Spencer. op. cit. L. VII. Cap. XIV. Vol. I. p. 463.

(2) Op. cit. P. I. Sez. II. Cap. IX Vol. I. pag. 439.

(3) Antinomie IX. Absch. III. pag. 439.

(4) Kritik der practischen Vernuft. Werke. Edizione Rosenkranz e Schubert Vol. VIII. p. 156.

della esperienza (1). Ciò che spinge ad un'altra applicazione, si è un motivo pratico, cioè il fatto della causazione per la libertà, che ci costringe di porre il concetto d'una causa *noumenon* (2) la quale per l'uso teoretico, è un concetto vuoto di senso avendo solo un uso pratico riguardo alla legge morale (3). Questa essendo l'origine della distinzione, si vede bene che questa causa *noumenon* non può servire alla posizione della cosa in sè perchè è un concetto vuoto di senso per l'uso teoretico. Anche se fosse possibile l'applicazione, essa non potrebbe venir accettata che da chi trova giusta la morale Kantiana, ma mai dal Riehl che la crede tutta basata sull'imaginario (4).

A questa confutazione dell'obbiezione il Riehl stesso ci tiene ben poco, ma ne trova un'altra ammettendo collo Schopenhauer che il Kant non ha dedotto il concetto di cosa in sè, ma ne ha supposta solo l'esistenza. Al riconoscimento di questa riuscì il Kant, egli dice, dall'analisi delle rappresentazioni e dall'esame della natura dei loro elementi; avendo dimostrato come il soggetto dà solo la parte formale della cognizione, la parte materiale dovea provenire da una cosa che ha un'esistenza distinta da noi (5). Di più le forme dell'intelligenza sono recettive, non produttive, da sè quindi non producono nulla, ma vi deve essere qualche altra cosa fuori di noi che produce le rappresentazioni (6). È vero ciò che dice il Riehl che il Kant è venuto in questo modo alla posizione della

(1) Ib. p. 172.
(2) Ibidem p. 173.
(3) Ib. p. 174.
(4) Op. cit. Vol. I. p. 438.
(5) Riehl op. cit. pag. 433.
(6) Pag. 434.

cosa in sè, ma ha torto nel credere che questa posizione sia possibile senza applicare il principio di casualità, giacchè se questo non ha applicazione nel fissare ciò che sta a base *(zum Grunde)* del fenomeno, non ha alcun uso in nessun' altra occasione.

A togliere il valore dell' obbiezione dello Schopenhauer si volge anche Benno Erdmann, il quale dice che nel Kant non c' è contradizione perchè egli ha ammesso l' esistenza della cosa in sè come qualche cosa di comprensibile da sè, che potea ammettere in seguito alla posizione speciale della categoria della realtà e della causalità intelligibile. La cosa in sè, egli dice, ammessa tacitamente dall'Estetica (1), non è data dalla sensibilità ma solo pensata dalla mente, la quale può far ciò col mezzo delle pure categorie (2), con che però ottiene solo una cosa in sè indeterminata, che è in contradizione colla cosa in sè dell'Estetica, la quale ha esistenza indipendente e causale (3). Questa non si può ottenere che soltanto col mezzo delle categorie di realtà e causalità, che egli può applicare contro i suoi principi, perchè la categoria dell' esistenza si distingue dalle altre in ciò che non dà nessun prodotto sostanziale delle cose e quindi si può applicare alla cosa in sè (4), e perchè oltre la causalità fenomenica ve n' ha una noumenica intelligibile, che è la libertà, la quale non è altro che la causalità della cosa in sè (5). Se con ciò il Kant s' è accorto della contradizione ed ha cercato di toglierla, non è vero che vi sia riuscito, perchè quella sua ammissione della cosa in

(1) Op. cit. p. 19-41.
(2) Op. cit. p. 42-43.
(3) Op. cit. p. 44.
(4) Op. cit. p. 47.
(5) Op. cit. p. 69.

sè non si può ottenere che cercando la causa del fenomeno, e l'applicazione delle categorie non essendo mai permesso fuori dell' esperienza, non si può applicare alla cosa in sè nè la realtà nè la causalità. La prima di esse per quanto abbia una posizione speciale resta sempre una categoria di uso fenomenale, e la seconda non può esser che la sola causalità sensibile, giacchè l' intelligibile non è che una gratuita asserzione fatta dal Kant per salvare dai colpi della Critica il concetto di libertà e la sua morale. Ciò si vede meglio nella seconda edizione della Critica, ove egli non ammette più la cosa in sè, ma riconosce questa come un problema che ha bisogno di dimostrazione, la quale è solo possibile in senso realistico coll' uso trascendentale delle categorie, essendo però questo impossibile, deve poi ricorrere alla ragion pratica che dà alla teoretica il valore oggettivo della cosa in sè e della libertà, il che deve riconoscere lo stesso Erdmann (1).

Per togliere questa opposizione tra la cosa in sè e l'a priorità delle categorie non rimanea più possibile che un mezzo, quello cioè di ridurre a fenomeno il Noumeno facendolo un puro prodotto della nostra mente e a questo si appigliarono specialmente il Maimon, il Liebmann ed il Lange. Quest'ultimo dice: Noi non sappiamo realmente se una cosa in sè esiste; noi sappiamo solo che l'applicazione conseguente delle leggi del pensiero ci conduce al concetto d'un che del tutto problematico, il quale dobbiamo ammettere qual causa dei fenomeni, appena abbiamo riconosciuto che il nostro mondo è un mondo della rappresentazione (2).

Quindi per lui il Noumeno è puramente una creazione della intelligenza che non sappiamo se ha un

(1) Op. cit. p. 210.
(2) Op. cit. Vol. II. pag. 49.

significato al di là della nostra esperienza (1), e come dice il Vaihringer (2) spiegando il concetto del Lange, tutta l'opposizione tra cosa in sè e fenomeno non è altro che una categoria della teoria della conoscenza.

Il Liebmann ammette una inconseguenza nel Kant nel porre la cosa in sè, che egli riconosce come una stilla di sangue estraneo nel criticismo (3) e cerca di toglierla col ridurre la cosa in sè ad un prodotto del sentimento, che cerca una risposta o un surrogato di essa all'ultima domanda (4). Egli dice: il nostro sapere può finire con una domanda cui non si risponde, e la cosa in sè non è altro che la *non cosa* che l'intelletto si sogna come risposta all'ultima domanda con cui termina; essa è un vuoto e infinibile afferrare d'un' imagine della fantasia senza durata e forma, che innanzi al sapere dell' uomo sempre si ritira come il pomo dalla bocca di Tantalo (5).

Questa dottrina sul concetto della cosa in sè deriva dal Maimon, che alla fine del secolo scorso cercò di migliorare la critica Kantiana introducendovi degli elementi scettici. Egli per primo rigetta il concetto Kantiano della cosa in sè, che considera eguale ad una grandezza imaginaria ($\sqrt{-a}$). Questo concetto suo però è inconcepibile, giacchè sia o no una grandezza l'imaginaria è sempre una impossibile, e quindi la cosa in sè come una pura imaginazione, perde tutto il suo valore critico e non si può più considerare come un concetto

(1) Ib. pag. 50.
(2) Hartmann, Dühring und Lange. Iserlohn 1876. pag. 65.
(3) Kant und die Epigonen. p. 27.
(4) Pag. 67.
(5) Pag. 63-4.

limite pieno di valore, che afferma criticamente l'esistenza d'un limite (1).

Tutte queste critiche e questo modo di voler intendere il Noumeno partono dalla confusione che si fa tra la cosa in sè e l'assoluto o la sostanza. Essendo questa una creazione della nostra mente, la quale per chiudere la serie sempre aperta dei fenomeni dà un'esistenza distinta a ciò che d'invariabile e d'essenziale essi mostrano e fa di questo la causa della loro produzione, confondendo le due questioni gnoseologica e metafisica, si credette lo stesso della cosa in sè, che è una cosa ben diversa nel Kant. Abbiamo visto come per questo la cosa in sè fosse la condizione *sine qua non* dell'esperienza, fosse cioè quella parte materiale della cognizione che non si può trarre dalla natura della nostra mente, e che deve quindi venire da qualche cosa indipendente da lei, per cui hanno torto il Liebmann ed il Lange di considerarla come un prodotto della nostra intelligenza, come lo è la categoria della sostanza, giacchè se riducono la cosa in sè a qualche cosa di problematico, cade tutta la Critica Kantiana, il cui punto capitale sta nel riconoscere che la cognizione è un prodotto necessario di due fattori: cioè delle forme soggettive e della cosa in sè.

L'opinione del Lange e del Liebmann è giustificata in parte dal fatto che il Kant non stette sempre fermo a questo concetto della cosa in sè come il fattore oggettivo della cognizione, ma che poi pei bisogni della Critica della ragion pratica fece la cosa in sè Noumeno in senso positivo, cioè l'oggetto d'una intuizione non sensibile. Mentre nella ragion pura questo è problematico e gli serve solo per mostrare la relatività delle nostre forme *a priori*, nella pratica questo oggetto di

(1) Caspari. Die Philosophische Evidenz. Berlin 1879. p. 32 e 33.

un'intuizione non sensibile cessa dall'esser problematico ed ha un uso positivo, sicchè diviene la base di tutta la morale, la quale in lui trova lo scopo ed i moventi. Da ciò proviene il fatto che la cosa in sè si muta in Noumeno in senso positivo (1), contro il quale ha pieno valore la critica del Lange e del Liebmann, i quali dovrebbero però riconoscere che questo significato della cosa in sè non vale per la Critica della ragion pura.

Qui la cosa in sè non potendo avere che il significato di condizione *sine qua non* dell' esperienza, non si può porre senza applicare il principio di causalità, il quale qui non potea venir applicato dal Kant, avendone ristretto l'uso entro i limiti dell' esperienza. Questa opposizione tra le due dottrine proviene dal fatto che il Kant facendo la Critica della ragion pura, non si occupò a fondo che della condizione *a priori* della cognizione e trascurò l'altra parte accettandola però come base latente. Quindi egli introdusse il concetto della cosa in sè traendolo dalla teoria dell' essenza della percezione, che tolse dal Locke senza meglio fondarla (2) e non pensò poi a dedurlo da nulla nè a determinare la relazione che vi era tra esso e gli altri. Nell' Analitica poi toglie le basi alla sua teoria sensualistica della percezione, non essendo qui l'oggetto nè la cosa in sè nè il fenomeno, ma solo il prodotto della mente sui dati della sensibilità (3). Cercò poi nella dottrina delle Antinomie e nella Confutazione dell' idealismo di provare la *Ding an sich*, ma ciò gli riuscì impossibile di fare senza urtare contro i suoi principi critici dell' uso delle

(1) Riehl. op. cit. Vol. 1. p. 435.
(2) Lehmann. op. cit. p. 10.
(3) Ib. p. 20.

forme *a priori*, non potendo egli applicare il principio di causalità, nè trarre la cosa in sè dal postulato di qualche cosa di persistente, che non potendo esser tale che nel tempo non può aver relazione alcuna colla cosa in sè (1).

(1) Ib. p. 41.

PARTE SECONDA

IL REALISMO TEDESCO CONTEMPORANEO

CAPITOLO PRIMO

LE ORIGINI DEL REALISMO TEDESCO

1. — Abbiamo visto nella prima parte come il Kant avesse cercato di conciliare il realismo e l' idealismo col suo fenomeno e noumeno e come questo tentativo non gli riuscisse per l'opposizione che vi era l' apriorità delle forme del pensiero e il noumeno. Perciò i di lui successori tenendosi soltanto alla dottrina dell'apriorità delle forme ritornarono all' idealismo, volendo trarre dal *Me* non solo la forma ma anche la materia dell' esperienza, e non riconoscendo che l'esistenza dell' *Io* assoluto. Questo idealismo assoluto sorto col Fichte continuò col Schelling e coll' Hegel e dominò interamente la filosofia tedesca, trovando solo opposizione nel Herbart, il quale partendo dalla realtà dei dati *(Gegebene)* riconosce che nella percezione vi è una posizione assoluta, che non può venir tolta ed a cui deve corrispondere qualche

cosa fuori di essa, per cui chiama il suo sistema realismo in opposizione all' idealismo assoluto degli altri epigoni del Kant. L'esagerazione del metodo aprioristico e delle costruzioni soggettive della natura e della Storia, che avevano prodotto un distacco grandissimo delle scienze naturali dalla filosofia, produssero una reazione contro la Metafisica la quale fu sostituita da una filosofia materialistica basata sulle scienze naturali. Questa trascurò del tutto le questioni gnoseologiche e si tenne ferma al realismo volgare, come se dal Cartesio in poi non si fosse mai trattata la questione della realtà della percezione. Il materialismo benchè declamasse contro la metafisica era sempre una metafisica, che volea spiegare tutto colla materia e colla meccanica, e nel far ciò urtava contro l' impossibilità di spiegare la coscienza e contro molti sentimenti fortemente radicati nel cuore umano. Perciò non tardò molto a formarsi contro di esso una forte scuola sì in filosofia, che nelle scienze, e questa scuola trovò l'arme più possente per combatterlo nella teorica della conoscenza, ove si abbandonò subito il realismo volgare. A questa teoria non potevano più fermarsi i filosofi in seguito al principio della relatività della conoscenza, come non potevano fermarsi i fisiologi, i quali avevano dovuto riconoscere gli elementi soggettivi che entravano nella sensazione e nella percezione e si erano perciò di molto accostati all' idealismo coll'ammettere che la modalità della sensazione non dipende dalla qualità dello stimolo esteriore, ma dall'energia specifica dei nervi.

Perciò filosofi e fisiologi ritornarono al Kant, ove non vollero riconoscere che una parte della sua dottrina cioè il solo fenomenalismo, lasciando fuori il noumeno o interpretandolo come un prodotto della nostra organizzazione, e negando così l'esistenza d' una cosa in sè.

Questo fenomenalismo dominò in filosofia e fisiologia avendo trovato l'appoggio di quasi tutti i neo-kantiani e di molti fisiologi di valore, come Rokitanschy, Classen ed altri. Esso proviene dal bisogno di tenersi alla relatività della conoscenza per poter porre un fine alle questioni metempiriche e dalla credenza che questo principio fosse incompatibile coi principi del realismo che affermano una cosa in sè, e quindi non era che un punto di fermata, una riserva critica per poter rimanere nel campo dei fenomeni osservabili e lasciar da parte ogni trattazione di problemi insolubili.

2. — Sparito il timore del materialismo si vide bene che la relatività della conoscenza lungi dall'esser contraria all'affermazione d'una cosa in sè, la implicava, per cui si poteva ritornare alla concezione fondamentale del realismo, tanto più che la psico-fisiologia distrutta la teoria della energia specifica dei nervi, avea dovuto riconoscere che la modalità della sensazione proviene specialmente dalla qualità dello stimolo esteriore e che la geologia e la cosmologia avevano dovuto ammettere l'esistenza d'un periodo lunghissimo nella storia del mondo e della terra, in cui non era possibile la vita degli organismi i più inferiori nella scala zoologica. Ciò facea rivivere il realismo, che staccandosi dalla concezione dell'uomo volgare si trasformava in un nuovo realismo, il quale riconoscea il principio della relatività della conoscenza e per porre la cosa in sè si basava non sui dati metafisici dell'identità dell'essere e del conoscere, ma sui risultati della ricerca gnoseologica.

A questa dottrina si accosta la nuova scuola psico-fisiologica che ammette implicitamente l'esistenza d'una cosa in sè senza trattare a fondo la questione relativa ad essa. Solo l'Helmholtz la trattò e cercò di giustificare il nuovo realismo, che trovò un altro fautore nel

5

Riehl. Oltre a questo realismo dell'Helmholtz e del Riehl vi sono in Germania altre teorie realistiche basate sulla teoria della conoscenza, le quali però in qualche loro parte si scostano dai principi del nuovo realismo, e queste sono quelle dell'Ueberweg, Hartmann e Kirchmann.

Mentre i nuovi realisti Helmoltz e Riehl sostengono solo l'esistenza della cosa in sè che dichiarono inconoscibile, l'Ueberweg e l'Hartmann cercano di conoscerla e di precisar i di lei attributi e la di lei relazione colle nostre rappresentazioni, ed il Kirchmann pur distinguendo il sapere dall'essere perviene ad un realismo tra il volgare e l'empirico, basandosi sull'infallibilità della percezione, la quale ci dà, secondo lui, la certezza della realtà oggettiva del mondo esteriore. Di questi diversi realismi basati tutti sulla teorica della conoscenza ci occuperemo, dandone una esposizione critica, e trascureremo gli altri realismi, che come quello del Dühring, partono dalla sopposta identità dell'essere col sapere e non si occupano della questione della realtà della percezione.

CAPITOLO SECONDO

IL REALISMO EMPIRICO DEL KIRCHMANN

1. — Mentre comunemente si considera la percezione come un nostro atto interno, che perciò non ci può affermare l'esistenza del suo oggetto, e si crede che solo dall'esame degli elementi di quest'atto psichico si possa riuscire ad affermare l'esistenza di qualche cosa fuori di noi, il Kirchmann all'opposto considera la percezione come quella che ci dà il contenuto dell'essere,

mentre che il pensiero non fa altro che elaborare il contenuto, cioè liberarlo dal falso ed estrarre il generale in forma di concetto e di legge (1).

La percezione secondo lui dà il suo contenuto come esistente e dà una cognizione immediata, e il di lei processo non è nè un agire nè un soffrire, non è alcuna azione dell'oggetto sull'anima nè alcuna reazione di questa, quindi alcun prodotto d'ambidue ma un puro e semplice accadere; essa inoltre è repentina e necessaria (2) ed è l'unica mediatrice tra l'essere ed il sapere. Da ciò ne segue che il concetto di essere è solo dato dalla percezione, il cui contenuto passa dall'oggetto al sapere ed è identico in ambidue, mentre la di lui forma è differente da quella del sapere e ciò fa sì che essere e sapere si distinguono (3). A chi dicesse poi che la percezione non ci dà la cosa ma solo la proprietà delle cose unite insieme da una funzione sintetica dell'anima, egli risponde che la cosa non è nè fuori nè dentro le sue proprietà, non è un interno sconosciuto, ma è lo stesso che tutte le proprietà nella loro forma ed unità, la quale non è un'aggiunta dell' anima ma una parte esistente della cosa, non potendo l'anima cangiarsela a capriccio (4).

Da questa sua concezione della percezione ottiene il primo assioma fandamentale del realismo, che suona il *percipito esiste,* al quale poi, essendo il pensiero una attività che coopera al sapere, unisce il secondo: *il contradicente sè stesso non esiste* (5). Col mezzo della percezione il contenuto dell' essere passa nel sapere, su

(1) Prinzip des Realismus. Liepzig 1875. p. 12.
(2) Ib. p. 6-9.
(3) Ib. p. 7.
(4) Lehre von Vorstellen. Berlin 1864. p. 232.
(5) Lehre von Wissen p. 68. Prinzip des Realismus p. 12.

questo contenuto si esercita l' attività del pensiero, il quale scorge in esso delle contradizioni che rigetta come false, riconoscendo per vero solo il contenuto così depurato in seguito al secondo assioma, il quale in caso di collisione col primo ha un valore maggiore come si vede nelle illusioni ed allucinazioni (1).

Questi due assiomi formano il principio gnoseologico del realismo, il quale da essi ha il suo contenuto e la sua verità, giacchè ogni esistenza è solo data dal percipito, che soltanto allora vale per vero quando non stà in contradizione nè con sè nè con altre verità (2). Dare una dimostrazione di questi due assiomi è impossibile giacchè ogni dimostrazione trae da questi la di lei forza dimostrativa (3), percui l' unica loro prova è l' indiretta, che consiste nel mostrare come tutto dipenda da questi principi e come ogni sapere sia stato ottenuto per mezzo di essi (4). Le prove che indirettamente appoggiano il principio gnoseologico del realismo sono diverse; esso è provato da ciò che ha il valore generale di fatto sì lungi che si estende la nostra cognizione degli uomini e dei popoli (5), che agisce con necessità su tutti (6), chè con esso si può parlare una lingua chiara, intelligibile, lontana di contradizioni e compresa dall' uomo il più semplice (7), che può mantenersi conseguente in tutti i campi escludendo ogn' idea preconcetta creata dagli altri sistemi e concordando con lui tutti gli altri (8) e che

(1) Id. Ib.
(2) Id. Ib.
(3) Lehre von Wissen. p. 69.
(4) P. d. Realismus. p. 13.
(5) Id. p. 28.
(6) Id. p. 29.
(7) Id. p. 29.
(8) Id. p. 32.

è in una grande connessione colle scienze speciali cui accorda una gran verità (1). Da ciò egli conclude all'identità del contenuto dell'essere e del sapere, mentre solo è differente la forma di concezione del contenuto (2).

L'attività del pensiero non si limita a togliere le contradizioni che vi sono nel contenuto del sapere ma si manifesta ancora nel dividere, unire, e porre in relazioni questo contenuto e da ciò provengono delle rappresentazioni, che formano quella parte del contenuto del sapere che non appartiene all'essere ma che l'abbraccia continuamente (3). Queste rappresentazioni sono le relazioni ed i modi del sapere, le prime sono 12, i secondi 6 (4), ed esse sono un puro prodotto del nostro pensiero (5) e non servono ad altro che a dividere, ordinare, separare l'essere entro la rappresentazione e a rendere così l'essere affine al sapere (6) e non hanno quindi alcun valore reale.

2. — Come ben si vede partendo il realismo del Kirchmann dalla percezione non può essere che un empirico, giacchè la percezione essendo un nostro atto psichico ed un prodotto della nostra sintesi non ci può dire nulla sulle cose come sono in sè, ma solo sulle cose come sono per noi. Di più quel distacco che egli pone tra percezione e pensiero non esiste punto, essendo la percezione

(1) Pag. 49.
(2) Prinzip des realismus. p. 8.
(3) Id. p. 14.
(4) Ib. p. 15 e 22. Lehre voo Wissen. p. 33 c 57.
(5) Lehre von Wissen p. 32-3. Lehre von Vorstellen. p. 268 e seg. Prinzip des Realismus. p. 15.
(6) Lehre von Wissen. p. 33.

un giudizio incosciente e trovandosi quindi in ambedue lo stesso processo psichico, percui se il pensiero non ci dice nulla dell'essere, come egli vuole, lo stesso deve essere anche della percezione, che di fatti ci assicura solo dell'esistenza nel nostro mondo e ci può dare solo un realismo empirico.

Da questo realismo empirico egli si scosta sostenendo l'identità del contenuto della cosa col contenuto della percezione (1), e la diversità dell'oggetto e della percezione, con che ammette una cosa distinta dall'oggetto della percezione, alla quale non può pervenire partendo dalla percezione, giacchè questa non gli dice nulla su ciò che è fuori di lei, come anche non può pervenire essendo a ciò necessaria la legge di causalità, che egli non può applicare, avendo ammesso il valore puramente soggettivo delle relazioni. Ammesso pure che avesse potuto affermare l'esistenza della cosa, non ha ragione alcuna d'affermare l'identità del contenuto della cosa e di quello dell'oggetto della percezione. Questo era il principio del realismo volgare, che dopo il Berkeley è insostenibile urtando contro tutto ciò che insegna la psico-fisiologia della percezione, a cui non basta concedere la differenza della forma in cui viene concepito questo contenuto (2), giacchè questa distinzione tra il contenuto e la forma dell'essere non ha alcun valore reale, essendo solo un prodotto della nostra astrazione. Da ciò si vede che il realismo del Kirchmann o deve rimanere un realismo empirico, o se vuole essere qualche cosa di più deve rigettare la sua teoria sui concetti di relazione, che gli impedisce di poter distinguere le cose dall'oggetto della percezione.

(1) Prinz. d. realismus. p. 55, 56.
(2) Id. p. 8.

I suoi due assiomi ben lungi dal formare il principio del realismo, sono accettati come veri da tutti, appunto perchè non implicano nessuna teoria nè realistica nè idealistica. Solo al di là di essi sta la questione che divide le due scuole, quella cioè di vedere qual realtà ha la percezione e se oltre all'oggetto di essa noi possiamo ammettere l'esistenza di qualche cosa fuori della coscienza, che produce la percezione. Perciò il Kirchmann non può darci che un realismo empirico ammesso da tutti, e non uno che afferma l'esistenza di cose fuori di noi ed indipendenti da noi, essendo impedito a far ciò dall'aver dato un valore puramente soggettivo ai concetti di relazioni, necessari per porre l'esistenza della cosa in sè.

Il Kirchmann trovò un seguace in Hermann Wollf il quale accettò e sviluppò il realismo empirico accettando la teoria della pura soggettività delle relazioni e dell'esistenza del contenuto della percezione che viene poi elaborato dal pensiero (1). Concordando quasi in tutto la teoria del Wollf con quella del Kirchmann è inutile di dare un'esposizione di essa.

CAPITOLO TERZO

IL REALISMO IDEALE DELL'UEBERWEG

1. — Fra il realismo e l'idealismo, l'Ueberweg vuol trovare una via di mezzo in un realismo ideale, che si basa sulle affermazioni di quella forza conoscitiva umana, che non s'oppone alla critica della conoscenza, ma che

(1) Speckulation und Philosophie. II. B. Der empirische Realismus. Berlin 1878.

anzi include le esigenze di essa. Non ogni singola specie del pensiero necessario alla sua sfera assicura l'essere, ma il pensiero tutt'intero compreso il gnoseologico quale ultimo e sommo, come si è formato in seguito all'attività scientifica delle diverse generazioni, ci assicura la piena conoscenza della realtà (1). Trovata così la possibilità di conoscere la realtà egli passa a precisare il suo realismo ideale, che trova la sua base nella teoria della percezione, dandoci la percezione esteriore la conoscenza immediata del mondo esteriore (2), ed essendo in essa colla sensazione fuso un pensiero primitivo, da cui concludiamo ad un oggetto esteriore (3).

Quivi egli vuole provare il suo principio che la percezione è condizionata dalle cose come sono in sè e che la cognizione delle leggi di essa e del pensiero è condizionata da quella delle cose in sè, e per riconoscere ciò comincia col mostrare come in ciò non vi sia la contradizione, che alcuni vogliono vedere pretendendo che per conoscere la cosa in sè questa debba essere nella coscienza. In noi, egli dice, non vi può essere la cosa in sè ma solo il nostro sapere di essa (4), e una cognizione della cosa in sè non è una cognizione senza cognizione, nè involge la contradizione che la cosa in sè sia in noi, giacchè io debbo pensare la cosa in sè non senza pensarla ma senza che io pensi me appresso a lei, in che non v'è contradizione, come non ve n'è nel ricercare negli stati superiori della cognizione i fattori di essa e nel separarli (5).

(1) Realismus, Idealismus und Iealrealismus, nella Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge. B. 34. p. 76.

(2) Sistem der Logik. 4. Aufl. Bonn 1874. p. 67.

(3) Annotazione 10.ª all'opera già citata del Berkeley. p. 113.

(4) Sistem der Logik. p. 68.

(5) Ib. p. 69.

La teoria della conoscenza deve sciogliere la questione se nella percezione gli oggetti ci appaiono come esistono in realtà, cioè come sono in sè (1). Contro l'affermazione di essa vi è l'argomento scettico che se anche esistesse la concordanza della percezione coll'essere, questa non sarebbe conoscibile, potendosi paragonare una percezione solo con un' altra. In quest' argomento vi è una parte di vero, poichè essendo la percezione sensibile un atto dello spirito non può condur fuori dello spirito, ma ciò non prova nulla contro la convinzione dell' esistenza di oggetti esterieri che hanno un' azione su noi, essendo data questa dalla supposizione d' un nesso causale, che non si basa solo sulla percezione sensibile (2), ma anche sull' interiore.

La cognizione del mondo esteriore si basa sulla congiunzione della percezione interiore ed esteriore (3), ed ecco il modo con cui perveniamo ad affermare l'esistenza di qualche cosa fuori di noi. I nostri stati corporei da noi stessi percepiti stanno in connessione cogli stati della nostra percezione interna, in seguito a che si forma un'associazione, per la quale alla percezione sensibile di stati corporei analoghi ai nostri sopponiamo un essere psichico analogo al nostro. Questa combinazione da prima intuitiva prende la forma poi d' un ragionamento per analogia, sicchè diciamo che come i nostri stati somatici si comportano colla nostra realtà psichica, quegli degli altri si comportano nello stesso modo colla realtà supposta. Questa supposizione è confermata dalla coscienza che il modo e la successione di quei fenomeni esteriori non ha la sua base nella pura causalità della nostra

(1) Ib. p. 69.
(2) Ib. p. 72
(3) Ib. p. 78.

vita psichica individuale ed è confermata poi positivamente dall'esperienza (1). Non trovando poi noi l'analogo delle nostre imagini psichiche in fenomeni, che non possono esser tenuti per puramente soggettivi, non essendo basati sulla nostra causalità psichica, siamo condotti da queste all'ammissione d'una materia in sè quieta e modificabile pegli urti interni (2). Se non ammettiamo questa, non possiamo spiegare il nesso causale che troviamo tra i movimenti che producono le qualità sensibili (3), come solo su quest'ammissione si basano le spiegazioni dei fatti fisici e meccanici (4), e da essa dipende la possibilità di far giuste aspettazioni (5).

Questo concetto di materia che ci siamo così formati non corrisponde al suo essere reale avendo noi fatto colle sue qualità delle forze, che abbiamo da lei staccate, mentre materia e forza non sono che la doppia concezione d'un'unità inseparabile (6).

Il coesistere ed il cooperare di diverse forze presuppone una coesistenza e successione reale, cioè una temporalità e spazialità reale (7), che non può essere differente da quella della nostra percezione sensibile, perchè solo colle supposizioni che tale spazio e tal tempo esistano realmente fuori della nostra coscienza, i fatti fisici e fisiologici ottengono la loro spiegazione (8). Perciò l'ordinamento spaziale-temporale degli oggetti reali

(1) Ib. p. 78-79.
(2) Ib. p. 84.
(3) Anuot. 26.ª all' opera del Berkeley. p. 117.
(4) Ib. Annot. 70.ª p. 132.
(5) Ib. Annot. 74.ª p. 133.4.
(6) Logik. p. 84.
(7) Ib. pag. 84.
(8) Ib. 85.

si specchia nell'ordinamento spaziale-temporale della percezione esteriore, e l'ordinamento temporale degli oggetti si specchia in quello della percezione interiore, mentre invece le qualità sensibili come tali non sono che soggettive, stanno però come sensibili in connessione regolare con dati movimenti (1). Così è provata l' esistenza della cosa fuori di noi e l' argomento scettico perde il suo valore essendo il nesso causale ciò che supplisce alla comparazione immediata che è impossibile (2).

2. — In questa dimostrazione del realismo ideale, che fa l' Ueberweg, dobbiamo distinguere la parte in cui mostra come veniamo a porre l'esistenza d' una cosa in sè e cerca il valore di questa, dall' altra in cui cerca di stabilire quali siano gli attributi di essa. Nella prima dopo aver mostrato come non possiamo non riconoscere al pensiero intero e sviluppato il suo valore conoscitivo della realtà, prova come l'ammissione d'una cosa in sè sia un prodotto necessario di questo pensiero, indispensabile alla scienza, la quale senza di essa non potrebbe procedere nella spiegazione dei fenomeni. In ciò egli ha pienamente ragione ed il suo ragionamento è giustissimo e serve a provare l' esistenza di qualche cosa fuori di noi e indipendente da noi.

Mostrata così l'esistenza della cosa in sè egli passa a vedere quale degli attributi della nostra materia si possano applicare ad essa, e qui prendendo per guida le scienze naturali, ammette che le qualità sensibili non sieno che simboli dei movimenti esteriori, mentre crede che la fisica e la matematica lo costringano a far lo spazio ed il tempo oggettivo identico a quello della nostra percezione.

(1) Ib. p. 85.
(2) Ib. p. 87.

Qui però egli è in errore, giacchè le scienze non si occupano delle cose in sè ma solo dei fenomeni, che cercano di spiegare e coordinare col mezzo di concetti ausiliari e di ipotesi, per cui non pretendono punto di darci le relazioni degli oggetti come sono in sè, ma solo quelle che scoprono tra i fenomeni. Che poi dobbiamo concludere da queste connessioni degli oggetti in noi a delle corrispondenti negli oggetti fuori di noi, è un fatto; ma questa corrispondenza non deve esser quella di identità, giacchè se questa identità non v'è nelle qualità sensibili non deve essere neppure nello spazio e nel tempo, e ciò perchè sappiamo dalla fisica come sieno differenti gli effetti d' una cosa secondo i differenti ambienti su cui agisce, il che ci costringe ad ammettere la diversità delle relazioni di spazio e tempo in noi da quelle in sè (1).

La matematica poi non prova nulla sullo spazio, giacchè sono possibili degli esseri con intuizioni speciali di più di tre dimensioni, il che mostra quanto dubbio sia per le cose in sè il valore della nostra intuizione di spazio e tempo (2).

Il tentativo dell' Ueberweg di dare il nostro spazio ed il nostro tempo alla cosa in sè non potea riuscire, urtando contro il principio della relatività della conoscenza, che dopo il Kant non si può più ignorare, e l'aver trascurato questo spinse poi l' Ueberweg al materialismo che professò nei suoi ultimi anni.

(1) Lange. Geschichte des Materialismus. Leipzig-Iserlohn 1875. Vol. II. p. 428-9,

(2) Ib. p. 430.

CAPITOLO QUARTO

IL REALISMO TRASCENDENTALE DELL'HARTMANN

1. — Sulla questione della realtà del mondo esteriore tra i due punti di vista del realismo volgare e dell'idealismo c'è posto per un terzo, che unisce i due punti opposti accettando le loro verità parziali, e questo è il realismo fondato criticamente o trascendentale, come lo chiama l'Hartmann (1). Esso si distingue dal volgare in ciò che mentre questo dà immediatamente una realtà trascendente al contenuto della coscienza, cioè crede che esista tale e quale fuori di noi e indipendente da noi, quello solo gli dà indirettamente un significato realistico per mezzo della relazione del pensiero con un trascendente (2), cioè con qualche cosa fuori di noi, e così senza uscire dalla coscienza e dall' immanente in essa dato, cioè da ciò che è dato immediatamente entro la di lei sfera, afferma la realtà oggettiva di qualche cosa non però come trascendente ma solo come trascendentale, cioè come immanente nella coscienza pensato in relazione ad un trascendente fuori di essa (3).

(1) Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Berlin 1875. Vorwort. p. IX.

(2) Ib. p. XIII-XIV.

(3) Ib. p. XV. Essendo i tre vocaboli di immanente, trascendente e trascendentale usati dall' Hartmann in un significato gnoseologico distinto dal metafisico, dobbiamo avvertire che per lui *immanente* indica ciò che è il contenuto immediato della coscienza, *trascendente* ciò che è fuori della coscienza e non è compreso dalla forma di questa, *trascendentale* poi è l'immanente pensato in relazione ad un trascendente (p. XIII-XV).

Questo realismo trascendentale è per l' Hartmann l'unica teoria possibile, essendo le altre due false, poichè il realismo volgare si appoggia come ad un fatto immediato su ciò che ha bisogno della legittimazione del pensiero, il quale deve riguardare quel fatto come un pregiudizio finchè non è provato (1). L'idealismo poi si sostiene solo per mezzo di compromessi e negazioni di sè stesso, non potendo egli, mantenendosi rigoroso a sè stesso che riuscire all' illusionismo (2), ed al dichiarare tutta l' esperienza un puro sogno e un' illusione col concepire senza un significato trascendente le categorie di essenza, essere, realtà, col negare ogni correlato trascendente di soggetto e di oggetto, e col ridurre tutto il contenuto della coscienza ad una apparenza soggettiva funzionale senza realtà oggettiva (3).

Non potendo essere la cognizione del trascendente che la cognizione della sua relazione coll' immanente (4), per riuscire al trascendente dovremmo partire da quel dato della coscienza, che ha una relazione con qualche cosa fuori di lei, e questo è la materia dell' intuizione, cioè l' intuizione sensibile (5), in cui si ha un'affezione della sensibilità, la quale non può essere prodotta che da qualche cosa di trascendente la coscienza (6), che agisce come causa della intuizione (7). Questa causa trascendente noi dobbiamo ammetterla, poichè essa sola ci può

(1) Ib. p. XI.
(2) Ib. Cap. III. p. 44 e 45.
(3) Ib. Cap. IV. p. 51.
(4) Ib. p. 53.
(5) Ib. p. 54.
(6) Ib. p. 55.
(7) Ib. p. 56 e Hartmann. Kirchmann's erkenntnissteoretischer Realismus. Berlin 1875 p. 58.

spiegare il fatto della comunicazione tra le diverse coscienze, che agiscono una sull'altra (1).

Nel considerare il trascendentale come causa dell'intuizione sensibile si urta contro la teoria kantiana, che fa delle categorie pure forme del pensiero, il quale le proietta nelle cose, percui l'Hartmann deve ora mostrare come la causalità immanente, cioè la causalità come forma soggettiva del Kant, non spieghi nulla, ma come invece tutti i fatti ci parlino d'una causalità trascendente la coscienza, cioè d'una oggettiva. La prima non vale neppure nel campo della coscienza, ove nella pura causalità interiore della associazione d'idee la rappresentazione non può agire che come funzione trascendentale, cioè funzione o stato reale d'un essere in sè, poichè come immanente cioè come nella coscienza non potrebbe operar nulla (2). Nella percezione ancor meno si ha una causa immanente nella coscienza, giacchè, se così fosse, l'oggetto ora percepito dovrebbe esser l'effetto del percepito prima (3), di più qui si ha una necessità esterna che da essa non può venir data (4), sicchè per spiegare i processi della coscienza è necessaria l'ammissione d'una causa trascendente la coscienza come funzione temporale (5).

Se poi dai processi della coscienza passiamo a quelli della natura, vediamo che le relazioni fisiche causali determinate dalle scienze naturali e fisiche non valgono per le nostre imagini soggettive, ma solo pel correlato di esse cioè per le cose in sè, sicchè qui non si ha da fare

(1) Grundlegung p. 67.
(2) Ib. p. 83.
(3) Ib. p. 83.
(4) Ib. p. 85.
(5) Ib. p. 86.

con una causalità immanente, ma con una trascendente (1). Con ciò la fede intuitiva alla realtà oggettiva della percezione è giustificata criticamente, avendo noi riconosciuto il processo della coscienza per mezzo del quale si è prodotto inconsciamente quel risultato, e avendolo trovato nell' ipotesi della causa trascendentale della sensazione e nella relazione trascendentale della intuizione a questa causa (2).

Andando congiunta ad ogni contenuto della coscienza dato col percepire un'affezione della volontà, la coscienza presuppone una forza trascendente che esercita uno sforzo, a cui riferisce in senso trascendente il contenuto della sua percezione (3). Questa ipotesi scientifica che scioglie tutte le difficoltà, ha lo stesso valore della legge di causalità, poichè non essendo possibile una causalità immanente, il principio che tutto ha una causa, non si può riferire che ad una trascendente (4). Questa supposizione non è la causa trascendente in sè stessa, che è a noi inconoscibile, ma solo una rappresentazione immanente della stessa nella coscienza, quindi una trascendentale (5).

2. — Trovato così nella causalità trascendente, il ponte di passaggio tra l' immanente ed il trascendente, che qui non col suo essere, ma colla fine del suo funzionare tocca il campo del primo, abbiamo aperta la via al trascendente e l' Hartmann passa ad esaminare cosa si possa dire della cosa in sè (6).

Essa ha causalità, esistenza, realtà (7), essa è mutabile, quindi la sua esistenza è determinata nel

(1) Ib. p. 91 e 92.
(2) Ih. p. 102.
(3) Kirchmann's erk. Realismus p. 47.
(4) Grundlegung p. 103.
(5) Ib. p. 109.
(6) Ib. p. 108.
(7) Ib. p. 112.

tempo (1) è necessaria non essendo arbitrario il suo mutabile agire nel tempo, non è una sola ma vi sono più cose in sè dovendosi distinguere quella cui si riferisce il soggetto trascendente da quella cui si riferisce l'oggetto; ad essa quindi appartengono le categorie come determinazioni (2).

Il Kant avea posto due alternative sulla relazione tra le rappresentazioni sintetiche e i loro oggetti: o l'oggetto fa possibile la rappresentazione o questa quello; se la prima è vera non è possibile una rappresentazione *a priori*, essendo però tali le categorie non è possibile che la seconda. Questa conclusione non è giusta, perchè oltre a quelle due possibilità ce n'è una terza posta già dal Tredlemburg, che consiste nell'ammettere che gli oggetti vengono formati dalle sensazioni per mezzo di forme *a priori* del pensiero, ma che la concordanza di questi oggetti colle cose in sè, cioè la verità, non sia possibile che se le cose in sè esistono nelle stesse forme logiche come sono pensati gli oggetti (3). Con ciò le categorie oltre ad un significato immanente ne hanno uno trascendente (4), esse sono forme *a priori* prodotte dalla mente per riunire sinteticamente le intuizioni, ma tutta la loro verità e tutto il loro significato oggettivo sta solo nella relazione trascendentale, che hanno colle loro basi correlative d'essere (5).

Benchè il riconoscere che la spazialità in alcun modo non può giungere nell'anima per mezzo delle sensazioni primitive, ci impedisca di concludere immediatamente

(1) Ib. p. 112.
(2) Ib. p. 114.
(3) Ib. p. 119. 120.
(4) Ib. p. 121.
(5) Kirchm. erk. Realismus p. 28 e 29.

alla spazialità della cosa in sè, pure per altre ragioni gliela dobbiamo ascrivere (1). Di fatti potendosi avere verità e cognizione solo in seguito alla concordanza delle forme del pensiero con quelle dell' essere, come le categorie hanno un significato al di là della coscienza, ne deve avere uno anche lo spazio (2). La nostra cognizione è cognizione solo nella supposizione che spazio e tempo sieno forme in sè (3), poichè se non ci fosse la concordanza tra le forme dell' essere e quelle del pensiero, tutto sarebbe un' illusione e non si avrebbe più nè scienza nè conoscenza (4).

3. — Abbiamo visto nell' esposizione del realismo dell' Hartmann come egli partendo dal punto di vista critico, che il nostro mondo è un fenomeno soggettivo, arrivi per mezzo della causa trascendentale dell' intuizione a porre una cosa in sè, che sta a base del fenomeno. Questa sua posizione è giusta avendo egli tolta la contradizione, che abbiamo notato nel Kant tra la cosa in sè e l'apriorità delle forme, contradizione che non c'è ragione alcuna d'ammettere, come vuole il Vaihringer (5), per un prodotto necessario del pensiero umano, non essendo minimamente provata la verità dei due termini contraditori, cioè che la causalità non sia che una funzione puramente soggettiva, e che la cosa in sè non sia che una nostra funzione logica.

La natura di questa cosa in sè egli l'ha compresa benissimo distinguendo l' essenza metafisica, che per lui è l'inconscio, dalla cosa come è indipendentemente dalle

(1) Grundlegung. p. 128. 129.
(2) Ib. p. 133. 134.
(3) Ib. 136.
(4). Ib. p. 137.
(5) Hartmann, Dühring und Lange. Iserlohn 1876. p. 35.

nostre rappresentazioni, la quale non è che una rappresentazione di quello (1). Egli distingue anche nettamente le due questioni gnoseologiche e metafisiche, occupandosi nella trattazione del realismo solo della cosa in sè e lasciando alla filosofia dell'inconscio la trattazione del problema della relazione tra la cosa in sè e l'essenza metafisica.

Finchè l'Hartmann mostra perchè si debba ammettere la cosa in sè egli si tiene nel vero, ma se ne scosta poi subito nel cercare che fa le proprietà della cosa in sè, e il modo di concordanza delle forme del pensiero colle forme dell'essere. Malgrado che dichiari che ciò che trascende la coscienza non si può conoscere che in relazione a ciò che vi è in essa (2), pure poi vuol determinare le proprietà del trascendente, fissando le forme dell'agire e dell'essere delle cose in sè. In questa parte del suo lavoro si basa sopra un concetto falso della verità e della scienza, credendo egli che la prima sia la conformità dell'ordine del pensiero coll'ordine delle cose in sè, e la seconda crede si occupi delle cose in sè non delle nostre rappresentazioni di esse. Queste sue opinioni contrastano col principio della relatività della conoscenza e non possono quindi venir accettate. La verità lungi dall'esser ciò che egli crede che sia, non è che la concordanza d'una specie d'idee con tutte le altre, e per mezzo di essa non possiamo passare nel

(1) Grundl. op. cit. 160-1. — Lo stesso pensiero è espresso nella filosofia dell'inconscio ove dice che l'inconscio è l'essere unico, mentre il mondo è un fenomeno non però uno posto soggettivamente ma un posto oggettivamente, cioè un fenomeno in sè, il qual mondo del fenomeno in sè è il necessario legame causale tra l'essenza monistica ed il mondo fenomenale soggettivo delle molte coscienze (Philosophie des Unbewusstens. 4.e Auflage. Berlin 1872. p. 533 e 533 nota).

(2) Id. p 53.

campo inconoscibile della cosa in sè. Egualmente niuna scienza, come ben dice il Lewes, pretende di spiegare l'esistenza in sè a parte delle sue relazioni colla coscienza (1), giacchè essa è una costruzione ideale, che trasforma i fatti etorogenei osservati nelle relazioni omogenee pensate (2), che si applicano e spiegano la *nostra realtà*, essendo astrazioni verificabili da concreti sensibili (3). Perciò se l'esser formata sui dati dell'esperienza è ciò che dà valore alla scienza, questa resta sempre nella sfera del nostro mondo, e su lei non possiamo punto appoggiarci per determinare le qualità della cosa in sè, la quale nè è nè può esser materia di scienza.

Trovate false così le premesse su cui si appoggia l'Hartmann, cadono da sè le conclusioni che egli trae da esse su le forme d'essere e d'agire della cosa in sè. Chiusi come siamo nella nostra coscienza, noi dobbiamo in seguito ai dati stessi di questa ammettere l'esistenza della cosa in sè, come causa della nostra sensazione, ma di essa non possiamo dire altro che esiste, e non possiamo mai applicare ad essa le forme del nostro pensiero. Ammesso pure che queste non siano solo *a priori*, ma siano un prodotto dei due fattori soggettivo ed oggettivo, appunto perchè tali non possiamo trasportarle alla cosa in sè, giacchè possiamo ammettere solo una concordanza e non mai un'identità tra le forme del pensiero e quelle della cosa, essendo le prime il modo con cui la coscienza risponde alle seconde ed essendo l'effetto solo proporzionale non mai identico nè simile alla causa produttrice.

(1) Lewes. Problemes of life and mind. First series. London 1875. Vol. II. p. 9.

(2) Ib. Vol. I. p. 345.

(3) Ib. Vol. I. p. 348.

CAPITOLO QUINTO

IL REALISMO IDEALE DELL'HELMHOLTZ

1. — L'affermazione dell' uomo volgare che le sensazioni e percezioni che abbiamo degli oggetti corrispondono alle qualità di questi, non potea mantenersi nella scienza dopo che si era visto dalle illusioni dei sensi e dalle allucinazioni che nelle nostre rappresentazioni vi entra un fattore soggettivo, per cui bisognava riconoscere questo e precisare quanta parte avesse nella produzione della sensazione e percezione. Questo era il compito della psicofisiologia e fu trattato a fondo dall' Helmholtz, il quale nell'ottica fisiologica esaminò la sensazione e la percezione, e cercò da che dipendesse la loro qualità, o modalità come poi la chiamò (1).

Frutto di questa sua ricerca, si fu l'aver riconosciuto che la qualità della sensazione sensibile dipende principalmente dalla struttura speciale dell' apparato nervoso e solo in seconda linea dalla natura dell'oggetto percepito, sicchè la qualità della sensazione sensoria non è identica alla qualità dell' oggetto da cui è prodotta, ma in riguardo fisico non è che un effetto della qualità esterna sopra uno speciale apparato nervoso, e per la nostra rappresentazione è solo un simbolo o un segno di riconoscimento della qualità oggettiva (2).

(1) Helmholtz. Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879. p. 8.

(2) Id. Handbuch der phisiologische Optik. Berlin 1867. II. Abschnit § 17. p. 194.

Egualmente le nostre intuizioni e rappresentazioni sono l'effetto che gli oggetti intuiti e rappresentati hanno prodotto sul nostro sistema nervoso e sulla nostra coscienza, e dipendendo l'effetto necessariamente dalla natura dell'agente, come da quella di ciò su cui agisce, esse non sono altro che simboli e che segni delle cose datici naturalmente e che noi apprendiamo ad usare per regolare le nostre azioni ed i nostri movimenti. Perciò tutte le qualità degli oggetti non indicano qualche cosa di proprio all' oggetto in sè ma sono effetti che questo produce sui nostri sensi o sopra altri oggetti naturali (1). Questa teoria della percezione fu tenuta da molti per un idealismo, mentre invece con essa l' Helmholtz si pone di mezzo tra il vecchio realismo e l' idealismo, sostenendo la relatività della conoscenza e l' esistenza di qualche cosa che produce la sensazione e la percezione.

2. — Questo suo realismo ideale lo tratta a parte diffusamente, esaminando le due teorie opposte dell' idealismo e del realismo volgare, che mostra non esser altro che delle ipotesi metafisiche necessarie pella scienza e per l'agire, delle quali non bisogna però mai dimenticare la natura di ipotesi prendendole per dogmi o necessità del pensiero (2).

L'idealismo soggettivo, egli dice, che dichiara tutto un sogno sostenendo che l'impulso della volontà ha influenza sulla susseguente percezione, è inconfutabile e contro lui non si potrebbe dire altro che è improbabile e insoddisfacente (3). Egli ha ragione di dire che questo idealismo è inconfutabile, dovrebbe però aggiungere che è solo pensabile e

(1) Ib. III. Abschnit § 26. p. 443-4.

(2) Thatsache in der Wahrnehmung p. 36.

(3) Ib. p. 34.

non effettuabile, non potendo nessuno limitarsi al proprio *Me* e considerare gli altri uomini come imagini del sogno, ma dovendo ognuno pei bisogni dell'azione, abbandonare quel punto inattaccabile e considerare gli altri uomini come eguali a sè stesso.

Il realismo poi è, secondo lui, l'ipotesi più semplice che possiamo fare, confermata in una cerchia straordinariamente estesa d'applicazioni, definita esattamente in tutte le singole determinazioni, e perciò straordinariamente adoperabile e fruttuosa come fondamento dell'agire. L'ipotesi idealistica deve poi ricorrere ad essa per spiegare la regolarità delle nostre sensazioni e dire che le rappresentazioni procedono *come se* esistesse il mondo delle cose materiali ammesso dal realismo, il quale *come se* rende l'opinione realista solo un'ipotesi a cui non si può attribuire verità necessaria (1). Questo realismo di cui ci parla come ipotesi, è il realismo volgare, che dice che indipendente dalle nostre rappresentazioni esiste ciò che della percezione *sembra esistere* così, il che è ciò che chiamiamo il mondo materiale. Se questo è una ipotesi, vi ha un'altra specie di realismo che dobbiamo accettare come un fatto ed a questo s'attiene l'Helmholtz nell'esaminare come veniamo a riconoscere qualche cosa fuori di noi.

Un uomo che non ha avuto alcuna esperienza, il quale stà di mezzo a degli oggetti che sono in quiete, avrà in seguito ad un gruppo d'impulsi della volontà una cerchia di presentabili, cioè un gruppo di aggregati di sensazioni provenibili da un dato gruppo d'impulsi, i quali presentabili in altri tempi in seguito agli stessi impulsi, non saranno gli stessi, ma si cangeranno in altri;

(1) Ib. p. 35.

sicchè distinguerà quei mutamenti che riuscì a produrre coi suoi impulsi volontari, da quei prodotti indipendentemente da lui e riconoscerà quindi un *obiectum* un *Non-me* (1). Questa cosa indipendente da noi che agisce su noi è il reale (Wirkliche), che dividiamo dal pensato quando sappiamo ciò che il *Me* può e ciò che non può mutare (2), ciò però solo è possibile quando riconosciamo quali effetti regolari ha l'impulso della volontà (3), il che non possiamo fare senza la legge di causalità, la quale è un dato trascendentale *a priori* (4). Questa noi dobbiamo supporre, poichè senza essa non è possibile il pensiero e da essa noi siamo spinti a concludere dalla diversità della percezione a diversità delle condizioni reali, sulla natura delle quali non possiamo saper nulla (5).

Seguendo la legge di causalità noi potremmo anche seguire l'idealismo soggettivo, se non vi fosse il fatto della coscienza che noi crediamo di percepire oggetti, che si trovano a determinati punti dello spazio, la qual loro posizione non può dipendere che dalle condizioni reali che producono le rappresentazioni (6). In quelle si devono trovare dei momenti topogeni, cioè rapporti o complessi di rapporti, che determinano a qual punto dello spazio ci apparisce un oggetto, come ci devono essere dei momenti ilogeni, cioè delle cause che fanno sì che nello stesso luogo ed in diverso tempo crediamo di percepire cose materiali di qualità differenti (7). Con ciò al di là

(1) Ib. p. 17-19.
(2) Ib. p. 38-39.
(3) Ib. p. 39.
(4) Ib. p. 41.
(5) Ib. Beilage II. 2. p. 63.
(6) Ib. p. 64.
(7) Ib. p. 64.

del mondo delle nostre rappresentazioni l'Helmholtz riconosce un mondo in sè, che colla sua azione su noi produce quelle, e alla cui esistenza siamo condotti dalla legge di causalità. Essendo per lui questa *a priori*, perchè anteriore ad ogni esperienza, la quale non ci può dare degli astratti come sono le ragioni ultime, e perchè è una pura legge logica per comprendere l'esperienza, parebbe che quella cosa in sè non potesse aver alcun valore reale essendo essa solo il prodotto del nostro bisogno di comprendere l'esperienza (1), invece però essa ha un valore reale, giacchè egli riconosce un valore oggettivo alla legge di ragion sufficiente, corrispondendo questa alla sussunzione che essa ci spinge a fare delle relazioni particolari tra i fenomeni, che noi non sappiamo esprimere altrimenti che col nesso causale (2).

Con ciò come allo spazio ed al tempo, nostre forme soggettive, corrispondono in realtà dei momenti ilogeni e topogeni, che colla loro azione su noi producono quelle nostre rappresentazioni, così la legge di causalità oltre ad essere una nostra forma soggettiva, ponendo noi la causa e l'effetto nei fenomeni, è qualche cosa di più corrispondendo ad essa una data relazione tra gli oggetti, sicchè quantunque nelle cose non vi sia una causa ed un effetto, v'è qualche cosa che vi corrisponde e che ci spinge a trovare quella relazione, e quindi esiste realmente qualche cosa di simile al nesso causale tra il fenomeno e la cosa in sè, e l'esistenza di questa è reale e non un prodotto della nostra mente. E con ciò l'esistenza reale della cosa in sè come fattore oggettivo della rappresentazione, rimane provata.

(1) Phisiol. Optik. p. 455.
(2) Id. p. 453-4.

CAPITOLO SESTO

IL REALISMO CRITICO DEL RIEHL

1. — Fra le tre scuole principali che rappresentano in Francia, Germania ed Inghilterra il punto più avanzato del movimento filosofico del nostro secolo, cioè tra il Positivismo, il Neo-Kantismo e l'Evoluzionismo, non vi è quella unione che si potrebbe aspettare da tre scuole uscite tutte dal principio della relatività della coscienza, ma ognuna di esse ha diversi intendimenti e si occupa di problemi diversi. Così il positivismo è una scuola sociologica, l'evoluzionismo una bio-psicologica e il neo-kantismo una gnoseologica, e queste loro tendenze diverse si manifestano in ogni singola questione filosofica. A togliere questa divisione e ad unire quindi le diverse filosofie uscite dal metodo critico, si volsero diversi filosofi sì in Inghilterra che in Germania, tra i quali si deve annoverare il Riehl, che cerca un punto d' unione tra la filosofia inglese e la tedesca, tenendosi al metodo kantiano, ma correggendo poi e compiendo coi dati delle scienze naturali i risultati cui Kant era arrivato.

Il risultato di questa sua tendenza si mostra nella questione speciale che ci occupa, sicchè mentre tutti gli altri neo-kantiani sono o idealisti o fenomenalisti, egli si tiene al realismo che mostra come predomini nella critica kantiana (1). Non avendo egli ancora finita la sua opera, del suo realismo non abbiamo che la giustificazione negativa di cui possiamo occuparci, la positiva

(1) Riehl. Der philosophische Kriticismus. Leipzig 1877-9. Vol. I. p. 10. p. 425.

e la spiegazione del suo sistema realistico la darà nella seconda parte del secondo volume della sua opera, che non dovrebbe tardar molto a venir alla luce.

L'idealismo, secondo lui, deriva da una falsa concezione del rapporto tra l'esperienza esterna e l'interna, facendo esso dipendere la prima dalla seconda, mentre sono ambedue modi coordinati di coscienza (1); inoltre esso non può mai venir compiuto del tutto, sicchè il Berkeley non è un vero idealista, ma un realista spiritualista (2). Un altro errore dell'idealismo sta nel dire che le sensazioni vengono a coscienza come modificazioni soggettive mentre invece in esse si è sempre conscii d'un elemento oggettivo (3).

Il principio fondamentale del realismo, l'asserzione cioè che vi esista qualche cosa di distinto ed indipendente dalla nostra coscienza, sta in accordo con tutto ciò che possiamo concludere della natura della nostra esperienza (4) e con esso soltanto aquista significato ed importanza il problema della teoria della conoscenza (5). Con esso solo si può spiegare il fatto che uno e lo stesso complesso di sensazioni esista contemporaneamente in diversi soggetti come percezioni e possibilità permanenti di sensazioni, come pure si spiega l'altro dell'incompatibilità delle risposte dei diversi sensi, mentre poi le concezioni d'un senso servono di supplemento a quelle d'un altro, con cui non si trovano mai in contradizione (6).

(1) Ib. Vol. II. p. 4.
(2) Ib. p. 19.
(3) Ib. p. 195.
(4) Ib. p. 3.
(5) Ib. p. 18.
(6) Ib. p. 194.

PARTE TERZA

IL NUOVO REALISMO INGLESE

CAPITOLO PRIMO

LE ORIGINI DEL REALISMO INGLESE

1. — Come in Germania anche in Inghilterra si ebbe nella prima parte del nostro secolo e si ha ancora una forte scuola fenomenalista tra i seguaci del metodo sperimentale in psicologia, due dei cui capi il Mill ed il Bain negano l'esistenza di qualche cosa fuori di noi e da noi indipendente. La causa di questo fiorire del fenomenalismo idealistico sono due: la prima stà nella reazione al materialismo e nel conseguente ritorno al principio della relatività della conoscenza, che si credette inconcialibile colla tesi del realismo, la quale fu abbandonata per l'idealismo; la seconda peculiare all'Inghilterra stà nella fama in cui venne il Berkeley dopo la edizione delle sue opere fatta dal Fraser. La critica che egli fece del Realismo volgare si credette fosse valida contro qualunque realismo per quanto diverso da quello

e si accettò quindi una dottrina idealistica, che si accontentava d'un realismo empirico ammesso da tutti.

Contro questi fenomenalisti stà una parte della scuola sperimentale inglese collo Spencer e col Lewes, i quali fondarono due nuove specie di realismo, che dovremmo a suo luogo esaminare.

Questo rifiorire del realismo si deve alla teoria della Evoluzione fondata dal primo ed accettata dal secondo, la quale implica la riconoscenza d'una cosa in sè come fattore dei fenomeni e deve quindi condurre necessariamente ad un realismo. A ciò massimamente si è condotti dall'applicazione della teoria dell'Evoluzione alla psicologia, cioè dalla psicogenia. L'idealismo, come ben dice il Grant Allen, è applicabile ad una intelligenza completamente sviluppata ma diviene senza senso e pieno di contradizioni nella questione dello sviluppo dell'intelligenza (1), che è impossibile senza l'esistenza di qualche cosa di esteriore e d'indipendente da noi, la quale colla sua incessante azione sulla nostra mente produce lo sviluppo delle sue diverse forme dallo stato di coscienza originario (*Feeling*).

Si dice però da molti che la teoria dell'Evoluzione non abbia arrecato alcun cangiamento alla vecchia questione del realismo ed idealismo e in appoggio di ciò si citano diversi evoluzionisti che sono idealisti. Ciò però non prova nulla, perchè questi evoluzionisti-idealisti non hanno fatto che accettare due teorie a parte senza pensare d'unirle per vedere se erano conciliabili tra loro; se ciò avessero fatto, avrebbero scorto facilmente che quella distinta concezione di soggetto ed oggetto contenuta nella teoria dell'Evoluzione, perde tutto il suo significato se viene intesa in senso fenomenale, come

(1) Grant Allen. Der Farbensinn (trad. ted.) Leipzig 1880. p. 7.

vorrebbe il Sully (1), giacchè per spiegare la genesi psichica bisogna riconoscere l' oggetto come noumeno non come semplice fenomeno.

Il parlar poi del mondo anteriore al sorgere dell'organismo come di semplice possibilità di sensazioni, come non vnol dire nulla in bocca del Mill, non resta che una parola inintelligibile in bocca ad un evoluzionista. L'idealismo degli evoluzionisti non è che una di quelle concezioni simboliche illusorie di cui parla lo Spencer (2), le quali restano una pura parola e di cui non possiamo mai farci un' idea reale, giacchè i termini che la compongono non possono presentarsi insieme alla coscienza e non si possono fondere in un tutto.

2. — Mentre la teoria dell' evoluzione costringea a fondare un nuovo realismo, questo trovava un altro appoggio nella tradizione realistica lasciata dalla scuola scozzese, la quale sorta col Reid, continuata dallo Stewart e dal Brown avea trovato nel nostro secolo un forte campione, che divulgò, estese e corresse le di lei dottrine. Questi fu William Hamilton (1788-1856), che coll' introdurre il criticismo ebbe una grande influenza sulla filosofia inglese, malgrado che non abbia mai dato una forma definitiva alle sue idee, che lasciò sparse quà e là, e malgrado che dedito alla polemica ed all' erudizione cangiasse spesso parere e si mostrasse pieno di contradizioni. Col criticismo egli rinforzò e corresse la filosofia scozzese; questa avea condannato il dogmatismo del suo tempo per gli effetti suoi, egli ora ribadì questa condanna, mostrando le cause degli errori ontologici. Perciò mentre la filosofia degli Epigoni del Kant coi suoi tentativi trascendentali prendea sempre maggior

(1) Sensation and intuition. London 1874. Es. pag. 7.

(2) Spencer. Les premiers Principes. (Trad. franc.) Paris 1871. P. 1. Cap. II § 39. pag. 24-30.

piede in Europa, egli combatteva con vigore straordinario tutte queste costruzioni dogmatiche e scriveva sulla sua bandiera: *Relatività della conoscenza.* La filosofia se in essa si vede qualche cosa più della scienza del condizionato è impossibile, egli dice mostrando come la limitazione condizionale sia la legge fondamentale della possibilità del pensiero (1), percui il condizionale è l'unica cosa, che può esser positivamente concepita, e l'assoluto e l'infinito non sono concepiti invece, che come negazioni del condizionato nei suoi poli opposti (2).

A questo principio della relatività della cognizione tratto dal Kant, egli unì l'altro del realismo lasciatogli dalla scuola scozzese. Egli è seguace del realismo naturale, cioè non solo afferma che la coscienza dà colla stessa certezza il *Me* ed il *Non-me* (3), ma anche che la conoscenza del *Non-me* è immediata ed intuitiva (4). Per sostenere questa sua opinione combatte aspramente il realismo ipotetico del Brown, mostrando come sia una ipotesi illegittima non necessaria (5) e come sia sorto in seguito all'ipotesi che la conoscenza implichi una analogia di esistenza. In questa sua critica ha ragione contro le due prime forme di realismo ipotetico da lui numerate (6) ma non contro la terza, che dice che l'oggetto rappresentativo è una modificazione dello spirito senza esistenza reale fuori della coscienza. Questa non suppone nessun *tertium quid* tra la percezione ed il suo soggetto, solo dice che gli oggetti non sono conosciuti

(1) Hamilton. Fragments de Philosophie. (Trad. franc.) Paris 1840. Sag. 1. p. 20.

(2) Ib. p. 42.

(3) Sag. II. p. 79.

(4) Ib. p. 80.

(5) Ib. p. 95-104.

(6) Ib. p. 83.

che come causa delle modificazioni mentali, disfandosi così dall' errore volgare di credere che una causa debba rassomigliare al suo effetto (1). Perciò la critica dell' Hamilton non si può applicare a questa terza forma, come si vede anche dal fatto, che egli stesso, ogni qualvolta ha bisogno, fa una teoria simile sì per la memoria, che per la percezione visuale (2).

La base del realismo l' Hamilton la trova nel fatto che nella percezione abbiamo coscienza di noi stessi come soggetto percipiente e d' una realtà esterna come oggetto percepito (3), il qual fatto essendo un fatto ultimo di coscienza è inesplicabile (4). Perciò benchè noi non sappiamo come lo spirito sia capace di conoscere qualche cosa di differente da lui stesso, non possiamo negare il fatto di questa cognizione (5), la quale è una immediata ed intuitiva, essendo questa e coscienza due termini convertibili tra loro. Il fatto della coscienza del *Me* e del *Non-Me* è indubitabile, ciò però non vuol dire che sono in sè stessi presenti nella nostra coscienza, ma solo che questa attribuisce le sue modificazioni a due fattori, percui l' Hamilton avrebbe dovuto dire che in ogni stato di coscienza riconosciamo un fattore soggettivo ed uno oggettivo. A ciò egli non pensò punto; tutto dedito a scacciare l' idea-oggetto della percezione, non vide altra possibilità che quella di sostituire questa teoria con quella della percezione intuitiva, la quale a stento riesce a porre d'accordo col suo fenomenalismo, sicchè

(1) Mill. La Philosophie de Hamilton. (trad. franc.) Paris 1869. Cap. X. pag. 185.

(2) Ib. pag. 195.

(3) Hamilton. op. cit. p. 79.

(4) Ib. pag. 96.

(5) Ib. pag. 94.

ne provengono continue contradizioni (1). Perciò la percezione intuitiva non la prende sempre nello stesso senso, ma costretto a combinarla col principio della relatività della conoscenza, dice che per noi nulla è conosciuto, nulla esiste altro che quelle apparenze e quei modi, che hanno qualche analogia colla nostra facoltà di conoscere, e che quindi dicendo che una cosa è conosciuta in sè intendiamo solo che è posta faccia a faccia e in relazione diretta collo spirito (2).

Con ciò s'accosterebbe al realismo ipotetico, ma da questo ben presto si discosta nella questione delle qualità della materia. Mentre ammette che le secondarie e le secondo-primarie le conosciamo nei loro effetti su noi, dice invece che le primarie sono conosciute come sono nei corpi, cioè come sono in sè stesse (3), in che è in contradizione con ciò che dice nella disputa contro il Cousin e lo Schelling, contro i quali sostiene che la materia e lo spirito, il soggetto e l'oggetto del pensiero sono solo conosciuti nella loro mutua correlazione e limitazione (4). Queste contradizioni e le continue oscillazioni del suo pensiero non ci debbono però far disconoscere la grande influenza che esercitò in Inghilterra col suo insegnamento, fondando una nuova scuola e facendo rivivere gli studi filosofici (5). Egli ha poi una gran importanza per aver giustaposti se non fusi i due principi del nuovo realismo, i quali sono esistenza della cosa in sè, e relatività della conoscenza e di averli difesi contro i suoi contemporanei che sostenevano opinioni opposte. L'influenza poi che egli ebbe sullo Spencer non

(1) Stirling. Sir W. Hamilton. London 1865. I. pag. 9, 13 e 30.
(2) Hamilton op. cit. pag. 79.
(3) Apud Mill op. pag. 23.
(4) Hamilton op. cit. pag. 20
(5) Mill. op. cit. pag. 1.

si può negare malgrado la grande diversità di metodo e d'intendimenti, che vi è tra loro. Lo Spencer nei *Primi Principî* ponendo il principio della relatività della conoscenza dice di non poter far meglio, che estrarre dal Saggio dell'Hamilton il brano che contiene la sostanza della dottrina (1), e la distinzione poi che fa degli attributi dei corpi la prende dall'Hamilton, benchè la usi in altro senso (2). Lo Spencer stesso riconobbe questa influenza giacchè nel negare ogni influsso del Comte sopra lui, dice che se uno schiarimento di idee sulle questioni ultime lo deve ad uno speciale maestro, lo deve all'Hamilton (3).

CAPITOLO SECONDO

IL REALISMO TRASFIGURATO DELLO SPENCER

1. — La dimostrazione che lo Spencer dà del proprio realismo si divide in tre parti: in una parte critica, una negativa ed una positiva, nella prima egli mostra la falsità delle teorie antirealistiche, nella seconda fa vedere come sia preferibile la sua dottrina, che nella terza parte mostra esser un'affermazione della coscienza agente secondo le sue proprie leggi. Nel fare l'esposizione critica di questa dottrina possiamo sorvolare sulla prima parte, avendo parlato già a lungo delle dottrine del Berkeley, Hume e Kant criticate dallo Spencer, percui esamineremo a lungo solo le ultime due parti, cui aggiungeremo a suo luogo la

(1) Op. cit. P. I. p. 78

(2) Principes de Psychologie P. V. C. XI. Vol. II. p. 130 nota.

(3) The classification of the sciences. London 1864. p. 34.

dimostrazione data dal nostro filosofo del principio della relatività della conoscenza, il quale, come vedemmo nell'Introduzione, forma parte integrante ed essenziale del nuovo realismo.

Nella prima parte della sua dimostrazione cerca lo Spencer la causa delle teorie antirealistiche e la trova nella troppa stima che si dà alla ragione, giacchè essendosi col suo mezzo compiuti i grandi progressi scientifici, in essa si ha una fiducia illimitata anche quando entra in un campo in cui non dovrebbe entrare. Perciò si presta maggior fede a lei che alla percezione diretta, malgrado che tutti gli uomini in tutte le circostanze della vita prestino invece a questa fede illimitata (1).

Da ciò provengono le teorie antirealiste, le quali trovano però nel linguaggio un forte impedimento all'espressione delle loro idee, implicando ogni loro parola qualche cosa al di là della coscienza ed esprimendo ogni cosa sotto il rapporto fondamentale di soggetto ed oggetto (2). Ciò però non prova nulla contro le teorie idealistiche e scettiche come vorrebbe lo Spencer, essendo stata formata la lingua dagli uomini primitivi partendo dal punto di vista loro naturale del realismo volgare, percui ogni parola implica non solo qualche cosa al di là della conoscenza, ma anche la realtà oggettiva degli oggetti della nostra percezione, e non si presta quindi ad esprimere teorie diverse. La stessa difficoltà che trovano nella lingua l'idealismo e lo scetticismo, lo trova il realismo Spenceriano, essendo anche questo di molto discosto dal realismo volgare che è implicato in tutte le nostre parole.

(1) Spencer. Principles of Psychology. II. Edit. London 1871-72 P. VII. Cap. II.

(2) Ib. Cap. III. Vol. II. p. 335. Trad. Franc. cit. p. 347.

Un' obbiezione più giusta muove poi lo Spencer contro le teorie antirealistiche, cioè che esse, dicendo di partire unicamente dalla coscienza, rigettano una o più affermazioni fondamentali di essa e accettano poi nei loro ragionamenti per premesse certe ciò che appunto è in discussione, percui tutto il loro ragionare riesce senza valore (1).

2. — Mostrati così gli errori degli idealisti e degli scettici, passa a dimostrare la validità della propria dottrina e negativamente e positivamente. La giustificazione negativa è la prova che il realismo riposa su una evidenza, che ha maggior validità, di quella su cui si basano le teorie antirealistiche (2).

Il postulato dei metafisici si è che noi primitivamente non abbiamo coscienza che delle nostre sensazioni e che siamo certi d'averle, mentre che si vi ha qualche cosa al di là d' esse, che serve a darne la causa, ciò non può esser conosciuto che per induzione, partendo da queste sensazioni (3). Invece però noi conosciamo prima che vi ha un oggetto esteriore e solo dopo formiamo l' ipotesi dell' esistenza d' una sensazione, il che si vede nella genesi dei fenomeni della coscienza come avviene nei fanciulli, nelle razze inferiori e nelle classi poco colte, che non hanno individualità, mancano di parole per spirito, idea ecc. e possono acquistare l' idea di sensazione solo dalla conoscenza dei singoli oggetti (4).

L' errore dei metafisici nacque dal confondere l'avere una sensazione coll' esserne coscienti (5); una sensazione

(1) Id. Cap. IV.
(2) Cap. V. p. 367 Trad. Franc. p. 381.
(3) Ib. Cap. VI. p. 369. Trad. Franc. p. 384.
(4) Idem. Ibidem.
(5) Cap. VI. p. 372. Trad. Franc. p. 387.

esiste negli animali inferiori senza che vi abbia una coscienza interiore, per cui questa sensazione primordiale rimane incosciente; quando poi diventa cosciente si ha la coscienza di un *Me* distintamente specializzato e separato per una lunga esperienza anteriore da un *Non-me*. Le due cose quindi identificate dai metafisici sono ai due capi del processo psichico, una è al principio, l'altra alla fine in seguito ad un lungo lavoro (1). Perciò la concezione realistica ben lungi dall'esser posteriore, è da per tutto anteriore all'idealistica, sia nella storia delle razze umane come in quella d'ogni spirito (2).

I due fatti della confusione fatta dagli idealisti e della priorità della concezione realistica addotti dallo Spencer sono veri e sono confermati dalla nuova psicologia scientifica. Gli idealisti prendono per primordiale la sensazione primitiva pura che non ci è data mai dalla coscienza, la quale ci dà solo rappresentazioni, mentre la pura sensazione non è che un risultato dell'astrazione, come ben dice il Wundt (3).

Nella rappresentazione abbiamo egualmente coscienza di un *Me* come d'un *Non-me*, però quest'ultima coscienza è preponderante nei primi tempi dello sviluppo psichico per l'importanza maggiore che ha per noi la conoscenza del mondo esteriore, e va sino all'oggettivazione dell'intero contenuto della coscienza e all'impossibilità in cui sono il fanciullo ed il selvaggio di esaminare sè stessi.

Il fatto però della priorità della concezione realistica non prova nulla in favore di essa, anzi le sta contro,

(1) Cap. VI. p. 373. Trad. Franc. p. 388.
(2) Cap. VI. p. 374. Trad. Franc. p. 390.
(3) Grundzüge der physiologischen Psichologie. II. Aufl. Leipzig. 1880. Absch. II. Cap. VII. Vol. I. p, 271.

essendo essa il risultato d'uno studio poco avanzato dell'umanità, in cui non s'aveva l'esperienza necessaria per distinguere il soggetto dall'oggetto. Lo Spencer poi non avrebbe potuto far entrare mai questo argomento nella giustificazione negativa, essendo ciò contrario a quello che dice in altri luoghi contro le opinioni primitive, che non possono esser vere, poichè, consistendo il progresso della cognizione nel porre in armonia le idee colle cose, ciò fa supporre che questa armonia non esistesse nelle prime (1). Quindi come respinge le idee primitive sulla creazione, dovrebbe respingere quelle del selvaggio e del fanciullo sul realismo volgare, che di fatti poi ripudia scostandosi nel suo realismo trasfigurato tanto da questo, quanto se ne scostano gli idealisti.

La seconda prova negativa del realismo la trova nel fatto che questo è più semplice, essendo composto di un solo atto indecomponibile, mentre la concezione opposta è complicata e composta con molto ingegno (2). Sia pure, egli dice, il realismo il risultato d'una induzione, come vogliono gli antirealisti, esso è il risultato d'una sola, mentre le dimostrazioni idealistiche e scettiche consistono in molte induzioni ed in sintesi una più complessa dell'altra (3).

Un'altra prova poi in suo favore la trova in ciò che esso è espresso in termini più chiari, in termini cioè di stati di coscienza vivi e chiari (percezione), mentre le teorie antirealistiche sono espresse in termini deboli e molto indistinti, come lo sono le rappresentazioni di

(1) Principes de Biologie (T. F.) Paris 1878. P. III. Cap. II. Essais Scientifique (T. F.) Paris 1879, Es. III.

(2) Op. cit. Cap. VIII. p. 375. Trad Franc. p. 391.

(3) Op. cit. p. 378. Trad. Franc. p. 392.

rappresentazioni e le rappresentazioni simboliche di nomi, cui non corrisponde nulla (1).

3. — Per poter meglio confrontare le due teorie opposte e vedere quale delle due sia migliore, è necessario trovare un criterio della verità implicato da tutte, e sul quale si póssa basare ognuno, se non vuole riuscire ad un vano giuoco di parole privo di risultato. Questa base comune di tutte le dottrine, che trattano delle relazioni tra soggetto ed oggetto, fu il merito del Cartesio d'averla trovata nella coscienza, la cui falsità non si può provare senza riconoscerne implicitamente la validità. Il Cartesio però accettava ogni responso della coscienza, e badava soltanto alla sua modalità, che fosse cioè chiaro e distinto, invece ora lo Spencer non riconoscendo ciò dice che bisogna ricercare il criterio in un modo particolare originario della coscienza (2). Tutti i filosofi a qualunque scuola appartengano devono riconoscere una legge ultima della Intelligenza, che fin da principio domina tutte le conclusioni, e che deve esser tacitamente riconosciuta. Ciò devono ammettere sì i fautori delle idee innate e delle forme dell'esperienza, che i filosofi empirici, anche pei quali le necessità del pensiero, che l'esperienza ha prodotte, devono essere postulate come verità, che non si possono rivocare in dubbio pria di risolverle in esperienze (3). Per scoprire questo criterio necessario bisogna spingere l'analisi dell'intelligenza sino ai suoi ultimi limiti, ove troveremo le proposizioni come ultimo elemento costitutivo d'ogni credenza, ipotesi o teoria, e quindi anche del realismo e dell'antirealismo (4). Queste

(1) Cap. VIII. p. 381. Trad. Fran. p. 395.
(2) Cap. IX. pag. 387. Trad. Franc. p. 404.
(3) Op. cit. pag. 390. Trad. Franc. p. 406-7
(4) Cap. X. pag. 395. Trad. Franc. p. 411.

si possono dividere in semplici ed in complesse, di cui le prime dicono quasi lo stesso implicitamente ed esplicitamente, le seconde dicono molto più esplicitamente (1); e si possono inoltre dividere secondo che i termini, di cui sono composte, sono reali od ideali, o reali ed ideali (2), secondo quindi che di esse si ha una conoscenza presentativa, rappresentativa, o presentativa-rappresentativa. Un' altra divisione molto più importante delle proposizioni si ottiene guardando alla forza di coesione tra il soggetto ed il predicato; si hanno quindi proposizioni in cui l'unione tra i due termini non manca mai; e proposizioni in cui questa unione è accidentale, le prime costituiscono le cognizioni accettate necessariamente, le seconde le non accettate (3). Le prime poi si suddividono in quelle la coesistenza dei cui termini non è assoluta che temporaneamente e in quelle in cui è assoluta sempre e che contengono dei rapporti generali astratti. In queste ultime bisogna distinguere le semplici dalle complesse, in quelle la connessione dei due termini è tale che la loro coesistenza non può essere esclusa dalla coscienza, in queste invece si può presentare un termine senza che si debba pensare all'altro (4). Per poter affermare la coesistenza assoluta permanente dei due termini di una proposizione semplice non vi è altro mezzo che di cercare se vi è un caso in cui il soggetto esiste senza il predicato; se ciò non si trova la coesistenza si può affermare (5).

Così saremmo certi della coesistenza dei due termini quando non potremo concepirli separati, ed il

(1) Ib. pag. 395 Trad. Franc. p. 412.
(2) Ib. pag. 399. Trad. Franc. pag. 416.
(3) Ib. pag. 402. Trad. Franc. p. 420.
(4) Ib. pag. 404. Trad. Franc. pag. 422.
(5) Ib. pag. 406 Trad. Franc. p. 424.

criterio dell'estrema certezza d'una cosa l'avremo nella incompatibilità della sua negazione, da cui ne deriva la necessità psicologica del pensarla e la giustificazione logica della sua indubitabilità (1).

Questo criterio della verità fu combattuto dal Mill, dal Bain e dal Balfour, i quali tentarono di mostrare che non è provato e che se anche lo fosse non servirebbe a nulla.

L'obbiezione principale che muove il Mill si è questa, che provenendo l'inconcepibilità del contrario dall'insieme delle esperienze passate non c'è bisogno di fermarsi alla prima, ma si deve porre il criterio nelle seconde (2), A ciò risponde lo Spencer che essendo l'inconcepibilità il risultato netto dell'esperienza non solo dell'uomo ma di tutta la serie animale, non si può riconoscere la uniformità dell'esperienza, non potendosi mai avere una enumerazione completa di tutte l'esperienze (3). Fosse ciò possibile, la certezza, che così si otterrebbe, sarebbe minore, non avendosi mai la sicurezza di non trovare dei casi in cui l'esperienza ci smentisca, mentre abbiamo la massima certezza, quando l'esperienze si sono organizzate sì da formare la natura del nostro pensiero, e da produrre delle connessioni nervose forti e fisse (4). Mentre poi dell'inconcepibilità siamo certi immediatamente, dell'uniformità dell'esperienza non possiamo avere che una certezza molto mediata, fidandoci sulla esattezza della memoria e della tradizione, che ci tramandò le esperienze passate, sicchè la prima, di cui non possiamo dubitare,

(1) Ib. p. 407. Trad. Franc. p. 425.
(2) Logique deductive et inductive. (T. F.) Paris 1866. L. II. Cap. VII. V. 1. p. 304.
(3) Op. cit. Cap. XI. pag. 415, Trad. Franc. 436.
(4) Ib. pag. 416. Trad. Franc. p. 438

si ha con un atto psichico istantaneo, la seconda, sempre dubitabile, la abbiamo solo dopo un lungo ragionamento di verifica di tutti i termini, che la compongono (1). Inoltre l'ultima istanza cui dobbiamo rivolgersi è la coscienza, il cui verdetto sulla connessione del predicato e del soggetto d'una proposizione dobbiamo accettare per base d'ogni posteriore nostro ragionamento.

Il Mill non accetta come criterio universale neppur quello dell'uniformità della natura, egli l'accetta solo quando l'esperienza abbraccia la natura intera. L'uniformità non è poi per lui che una delle cause dell'inconcepibilità; un'altra delle più comuni è la tradizione proveniente da un'epoca in cui la tradizione era meno avanzata, percui spesso si credette inconcepibile ciò che poi si concepì benissimo (2). A ciò risponde lo Spencer mostrando come il Mill dimentichi che il criterio si deve applicare solo alle proposizioni semplici, che trattano delle relazioni più necessarie, che sono a base d'ogni pensiero più complesso, e che hanno un'origine anteriore a qualunque tradizione (3). Questa può far apparire come inconcepibile la negazione di cose considerate poi come false, solo perchè quelle credenze si consideravano come qualche cosa d'originario e d'indecomponibile, mentre una analisi più minuta avrebbe mostrato, che le singole proposizioni semplici in cui si potevano risolvere, eran ben lungi dall'aver inconcepibile la negazione. Perciò gli esempi di false inconcepibilità adotti dal Mill non provano nulla, non potendosi concludere la falsità del criterio dal cattivo uso che si è fatto di esso (4).

(1) Ib. pag. 415. Trad. Franc. p. 436.
(2) Op. cit. pag. 305.
(3) Op. cit. pag. 410. Trad. Franc. p. 431.
(4) Op. cit. pag. 425 Trad. Franc. p. 446.

La causa principale che indusse il Mill a non accettare questo criterio si fu la restrizione che fa all' uomo dell' esperienza, sicchè per lui l' inconcepibilità non è che uno stato puramente soggettivo, nascente dagli antecedenti intellettuali di un' individuo o dell' umanità ad un' epoca data, per cui non ci può apprendere le possibilità della natura (1). Se così fosse egli avrebbe ragione, ma non ciò è, perchè dimenticò, come dice lo Spencer (2), i risultati della Biologia moderna, che ci spingono ad ammettere l' accumulazione e l' organizzazione dell' esperienza attraverso tutta la serie animale, per opera di che le necessità della natura divengono necessità del pensiero.

Anche il Bain come il Mill non vuol ammettere il criterio dell' inconcepibilità, perchè questa deriva da un' esperienza mai smentita (3). Aggiunge il fatto dell' esistenza di proposizioni che sono credute vere da tutti, mentre il loro contrario può esser perfettamente concepito, come è il caso della forza di gravità (4). Qui però egli non badò al senso preciso, in cui lo Spencer usa il termine *inconcepibilità,* il quale esprime che il soggetto e l' oggetto non possono venir uniti nella stessa intuizione (5). Si può benissimo pensare la negazione dei due termini staccati, ma non si può concepire la negazione del loro nesso quando si ha da fare con proposizioni semplici. Così non si può concepire la negazione della legge di

(1) La philosophie de Hamilton. Cap. VI. pag. 99.

(2) Logique deductive et inductive. Paris 1875. (T. F.) Vol. I. Appen. D. p. 392.

(3) Op. cit. pag. 415-16. Trad. Franc. p. 436.

(4) Id. Ibidem.

(5) Op. cit. pag. 408. Trad. Franc. p. 426-7

gravità, essendo corpo e grave due termini d'una proposizione che non si possono separare tra loro, sicchè se si nega l'attributo grave si nega anche il soggetto corpo.

Il Bain distingue due criteri, che dice che lo Spencer ha confuso, quello dell'accordo della verità con sè stessa, e quello dell'accordo di essa coi fatti (1); pel primo vale l'assenza di contradizione, pel secondo l'uniformità della natura (2). Lo Spencer però non badò al primo criterio, ma solo al secondo, che solo può dare la certezza oggettiva, mentre il primo non ci dà che una verità formale. Come si vede il fondo dell'obbiezione del Bain è lo stesso di quello del Mill, cui Spencer ha risposto a lungo, come abbiamo veduto.

Diverse da quelle del Mill sono le obbiezioni che contro questo criterio della verità muove il Balfour. Egli dice: l'inconcepibilità della negazione può essere o la ragione per cui si deve accettare una proposizione od è semplicemente un attributo, che spetta alle proposizioni evidenti da sè (3). Per lo Spencer la inconcepibilità è la causa ultima e allora questo fatto psicologico dell'impossibilità della negazione non può esser una garanzia sicura per altri fatti a meno che non si ammettano per provate un gran numero di proposizioni che hanno bisogno di prova, come sono quelle dell'armonia tra il mondo oggettivo ed il soggettivo e delle attitudini ereditate (4). Se poi questo deve servire di giustificazione a principii da tutti ritenuti certi da sè,

(1) Op. cit. p. 396.
(2) Ib. p. 398.
(3) Balfour. A defence of philosophic Doubt. London 1879. P. II. Cap. X. pag. 197.
(4) Ib. pag. 200.

bisogna trovare una giustificazione di esso in un altro principio e così avanti all' infinito (1). La incapacità poi di credere una cosa, benchè possa essere una necessità psicologica non può dar mai una giustificazione logica di credere il contrario (2).

Nel fare queste critiche il Balfour ignora le cause che ci spingono a scegliere un criterio della verità e ciò gli fa mal comprendere il criterio posto dallo Spencer. Egli dimentica che il pensiero umano se vuol procedere nella sua via deve ammettere qualche principio ed accettarlo per vero, salvo poi a giustificarlo quando lo trova conforme a tutte le altre rivelazioni della coscienza (3). La testimonianza della coscienza bisogna accettarla e bisogna credere vero il suo verdetto, quando ci dice che noi siamo incapaci di concepire la negazione d' una cosa, questo è un fatto che si deve accettare se si vuol procedere in ogni ragionamento e che non richiede prove ulteriori essendo un fatto ultimo indimostrabile, che serve a provare tutti gli altri. L'unica cosa che in seguito possiamo fare si è di cercare una giustificazione indiretta di questa verità, mostrando che essa è il prodotto naturale della nostra mente agente secondo le sue leggi normali; le armonie tra il mondo soggettivo e l' oggettivo e le attitudini aquisite non servono quindi a provare il criterio della verità, ma solo a mostrarne la genesi e a far vedere come questo principio deve avere il valore, che ognuno gli ascrive, perchè è il prodotto della nostra organizzazione psichica. La giustificazione logica poi dell' ammissione di questo criterio si ha in

(1) Ib. pag. 201

(2) Ib. pag. 204.

(3) Spencer. Premiers Principes P. II. Cap. II. p. 146.

quella che il Kant direbbe la dimostrazione trascendentale, cioè nel fatto che senza ammettere questo non si può procedere nel ragionamento, essendo impossibile nè affermare nè negare alcun teorema della ragione. Se il Balfour avesse posto attenzione a ciò, avrebbe scorto che le sue obbiezioni non hanno alcun valore e non riescono ad infirmare il criterio della verità posto da Erberto Spencer, il quale è il postulato universale d'ogni filosofia e d'ogni scienza.

4. — Affermata così la necessità d'un criterio della verità e trovato questo nell'inconcepibilità della negazione, lo Spencer ritorna alla giustificazione negativa del realismo.

Nel giudicare ogni teoria non possiamo astenerci dall'applicare questo criterio ad ogni passo del nostro ragionamento per accettare o no le proposizioni semplici che compongono le complesse. Se la natura del nostro pensiero fosse perfetta, se ci lasciassimo solo guidare dall'intelligenza senza subire l'influsso delle nostre emozioni, noi avremo sempre la stessa garanzia sia per una lunga catena di ragionamenti, che per un ragionamento semplice. Invece nostro malgrado, o per mancanza d'attenzione o per un'idea preconcetta o per una emozione predominante, crediamo d'aver questa garanzia anche quando non l'abbiamo, percui dovremo prestar maggior fede alla conclusione che implica meno sovente questo postulato, che a quella che lo implica più volte (1). Contro di ciò il Mill mosse delle obbiezioni che partono da un malinteso, giacchè, credendo che la minor fiducia alla conclusione, che implica più volte il postulato, dipendesse dal postulato stesso, non potea comprendere come ciò avvenisse,

(1) Cap. XII. pag. 430-5. Trad. Franc. p. 450-5.

poichè se il postulato era valido a provare una conclusione dovea esser valido e provarne una serie (1). Questo però non è il caso dipendendo la minor fiducia solo dal cattivo uso che di esso possiamo facilmente fare a nostra insaputa.

Questo criterio della validità relativa lo applica ora lo Spencer alla questione che ci occupa. Il realismo implica una sola volta il postulato basandosi sulla percezione che è ottenuta con un atto semplice, benchè prodotta dalla fusione di molti, mentre l'idealismo deve per lo meno postulare un soggetto, un oggetto, e un modo qualunque d'azione tra essi due, per cui si deve aver maggior fiducia nel primo che nel secondo (2).

Ammettendo giusto il criterio di validità relativa, questa conclusione dello Spencer non è giustificata, giacchè l'idealismo potrebbe pretendere alla stessa fiducia del realismo, quando avesse provato passo a passo nei suoi ragionamenti che ha sempre fatto un retto uso del postulato e che il corso regolare della sua dimostrazione non fu mai sturbato da alcuna emozione o da alcuna idea preconcetta. Inoltre questo argomento è solo a favore del realismo volgare condannato poi dallo Spencer, mentre come è contrario all'idealismo lo è anche al realismo trasfigurato, che si scosta dal volgare in questa parte come tutte le altre teorie antirealistiche, dovendo esso pure postulare un soggetto, un oggetto e un modo d'azione tra loro due.

Così finisce lo Spencer la giustificazione negativa del realismo in cui cercò di provare che bisogna preferire questo, perchè è anteriore, più semplice, espresso in termini più chiari e implicante il postulato universale meno

(1) Logique op. cit. pag. 305 e seg.
(2) Cap. XIII. p. 437. Trad. Franc. p. 456.

volte delle teorie antirealistiche. Abbiamo visto come diversi di questi punti non abbiano il valore che loro vuol dare lo Spencer e come con essi ben poco dica in favore del realismo, ma anche ammesso che la giustificazione valga in tutte le sue parti, vi è una obbiezione più forte da muovergli, avendo egli in questa parte giustificata una teoria, che contrasta coi principi che stabilirà nella giustificazione positiva. Mentre in questa difenderà una teoria realistica, che ha molti elementi idealistici, in quella cerca di provare negativamente non questa teoria ma una ben diversa, cioè quella del realismo volgare condannata poi da lui stesso.

A quest' obbiezione capitale egli ebbe cura di rispondere a lungo. La giustificazione negativa, egli dice, serve a provare che se le due tesi fossero del tutto inconciliabili e d'egual valore in ogni lor parte noi dovremo sempre inclinare verso il realismo. Esse però sono inconciliabili in un punto solo, cioè nell' affermazione dell' esistenza d' una realtà oggettiva, ove gli argomenti dell'antirealismo sono senza valore, non potendo esso costruire le sue teorie senza postulare l' esistenza di ciò che nega, e questo solo punto del realismo volgare dobbiamo ammettere, il che non c' impegna punto ad accettare tutti gli altri, in cui si trovano delle difficoltà invincibili. In questi punti potremo ben applicare le critiche dell' antirealismo e accettare le sue conclusioni, che ci spingono a creare una nuova concezione d' accordo con tutti i fatti, la quale sarà però sempre un realismo essendo rimasta inattaccata la di lui intuizione essenziale (1).

(1) Essais scientifiques. (Trad. Franc.) Paris. 1879. Reponces aux critiques. 5.ª Obiection de M. Sidwig. pag. 351-3.

Così lo Spencer toglie ogni valore all' obbiezione mossagli, avendo mostrato che la giustificazione negativa serve solo a provare l' intuizione essenziale del realismo, unica che sia inconciliabile coll' antirealismo, e avendo tolto quell' apparente opposizione tra le due giustificazioni col far vedere come la parte giustificata negativamente del realismo entri sempre nella sua nuova concezione.

5. — La parte più importante e la veramente essenziale della giustificazione del realismo è la positiva, la quale si avrà mostrando che esso è un' affermazione della coscienza agente secondo le proprie leggi, e facendo vedere che gli atti normali del pensiero, che ci danno le verità più sicure, ci danno l'antitesi di soggetto ed oggetto (1), e per far ciò dovremo esaminare la coscienza e rimetterci al verdetto che ci darà.

Gli antirealistici oppongono qui che la coscienza non può esser oltrepassata e che non ci può dar nulla al di là di lei, ciò però è una contradizione, giacchè col porre dei limiti devono essi pure riconoscere una specie di coscienza dell'al di là (2), e perchè se gli stati di coscienza solo conoscibili possono dare la refutazione dell'esistenza oggettiva, ne potranno dare anche la prova (3), e quindi la coscienza potrà darci la giustificazione positiva del realismo.

Nell' esaminare le credenze, le teorie ecc. abbiamo visto che i termini in cui si risolvono sono le proposizioni, pensare le quali vuol dire unire nella coscienza un soggetto ed un predicato (4). Il modo d' unione di

(1) Cap. XIV. p. 445. Trad. Franc. p. 464.
(2) Ib. pag. 444. Trad. Franc. p. 463.
(3) Ib. pag. 445. Trad. Franc. p. 464,
(4) Cap. XV. pag. 448. Trad. Franc. p. 467.

questi due varia di molto e il grado di questa unione si misura dallo sforzo necessario a separare il soggetto dal predicato, e quelle che resistono a questo sforzo sono le proposizioni necessarie (1). Essendo una discussione nella coscienza un saggio della forza che lega le diverse connessioni di stati di coscienza, e una lotta che tende a determinare quali hanno meno connessione e quali più per separare i primi e riunire i secondi (2), le connessioni indissolubili che così risultano sono necessità del pensiero, che bisogna accettare pensando nella loro maniera (3). Essendo ora tutte le ipotesi realiste ed antirealiste espresse in termini di stati di coscienza, per esaminarle basta che ci limitiamo a verificare le coesioni esistenti in loro e nell'accettare le assolute (4). L'unica connessione assoluta, che in loro si trova, è quella tra la sensazione e la coscienza di qualche cosa fuori di essa e distinta da noi. Questa dobbiamo accettare senza poterla provare nè vera nè falsa, solo possiamo spiegarla mostrandone la genesi e facendo vedere che è un prodotto naturale e necessario del pensiero, all'esame del quale ora bisogna procedere, per vedere dall'esame delle coesioni che esistono tra gli elementi della coscienza, se ve ne sono delle assolute che aggruppano questi elementi in due metà antitetiche corrispondenti al soggetto ed all'oggetto (5).

(1) Ib. pag. 449. Trad. Franc. p. 468.

(2) Ib. p. 450. Trad. Franc. p. 470.

(3) Ib. p. 451. Trad. Franc. p. 470.

(4) Ib. pag. 451. Trad. Franc. p. 471.

(5) Ib. pag. 452 Trad. Franc. p. 471-72

La divisione principale e più netta tra i nostri stati di coscienza si è quella di vivi e deboli, essendo tra essi una differenza completa (1). I primi sono più vivi, originali, hanno qualità ed ordine non modificabile dalla volontà, fanno parte d'un aggregato, che non può esser rotto e che è completamente indipendente dall' aggregato debole; le loro leggi poi derivano da essi stessi, i loro antecedenti possono o non possono venir indicati, ed essi appartengono ad un tutto d'estensione sconosciuta. I secondi all' opposto sono deboli (copie), hanno qualità ed ordini modificabili dalla volontà, fanno parte di un aggregato debole, che solo in parte è indipendente dal vivo e che ha leggi in parte proprie e in parte derivate dall'altro aggregato; hanno poi gli antecedenti sempre indicabili, ed appartengono al tutto ristretto della memoria (2). Da ciò si vede che la loro opposizione è completa e dura sempre, unendosi ogni stato mentale al suo prodursi sempre alla gran classe cui appartiene.

Dalla classe degli stati deboli bisogna distinguere una specie particolare: quella delle emozioni, che si conformano allo stato debole, da cui sono influenzate e che producono però anche delle modificazioni in una speciale combinazione di stati vivi, avendo esse per effetto una contrazione muscolare (3). Questi stati vivi su cui hanno influenza le emozioni, hanno una coesione e limitazione speciale, le loro serie coesistenti e successive sono ben conosciute, le loro combinazioni sono ben limitate, per cui si distinguono facilmente dal resto dei vivi, anche perchè sono uno strumento possente per cangiare la serie degli altri vivi (4).

(1) Cap. XVI. p. 455. Trad. Franc. p. 475.
(2) Ib. pag. 463-4. Trad. Franc. p. 483.
(3) Cap. XVII. p. 468-9. Trad. Franc. p. 488-9.
(4) Ib. pag. 470-71. Trad. Franc. p. 490.

Perciò possiamo distinguere nella coscienza tre aggregati: uno debole, che poi designiamo col nome di *mio spirito*, una parte del vivo unito al debole, che poi chiamiamo *mio corpo*, e l' altra parte del vivo, che poi designiamo come *mondo esteriore* (1). Il corpo ha una posizione intermedia, che riunisce i due altri aggregati, dai quali è influenzato nello stesso modo e cogli stessi effetti, sicchè lo si può considerare appartenente a tutti e due. Il corpo nelle sue diverse parti può esser alternativamente attivo e passivo, e da queste sue condizioni ha degli stati di coscienza che rimangono tra loro coerenti, sicchè l'uno richiama l'altro, e questi sono quelli di sforzo, resistenza e pressione. Questa connessione, che tra questi tre stati troviamo in noi la trasportiamo al resto dell'aggregato vivo, sicchè se noi facciamo uno sforzo sopra di esso, necessariamente ci si presenta unita alla rappresentazione della resistenza, che incontriamo, quella della pressione cui esso va soggetto (2). Se poi il resto dell' aggregato vivo è attivo, dalla pressione che esercita su noi argomentiamo il suo sforzo e la sua energia, percui all' aggregato vivo è sempre associata l' idea d' una potenza separata da lui, ma analoga a lui in certa maniera, potenza che sempre in lui sviluppa l'aggregato debole (3).

Essendo l' impressione della resistenza l' elemento primordiale, universale e sempre presente della coscienza, questa in seguito alla segregazione degli stati in vivi e deboli sarà il segno generale dell' esistenza indipendente implicata nell'aggregato vivo (4), e la concezione dell' esistenza fuori della coscienza sarà quella

(1) Ib. pag. 473. Trad. Franc. p. 492.
(2) Ib. pag. 477. Trad. Franc. p. 496
(3) Ib. pag. 577-8. Trad. Franc. 497.
(4) P. VII. Cap. XVIII. p. 479. Trad. Franc. p. 498.

della resistenza più una forza che la misura, e ciò in seguito alla connessione stretta che v'è tra la coscienza di resistenza e quella di sforzo (1). Il correlativo ignoto di questo, a noi presentato qual sforzo muscolare, è pensato da noi come ciò che costituisce il corpo (2), nella concezione del quale vi entra un altro elemento di egual importanza, essendo che ciò che per noi costituisce il corpo è ciò che lega in modo permanente gli stati vivi variati, che ci danno i corpi quando essi variano; non quindi le impressioni, costituiscono il corpo, ma il loro nesso, la connessione loro, che sola è permanente in mezzo a tutti i cangiamenti e a cui diamo il come d'esistenza (3). Così dall'osservazione dei nostri stati di coscienza e del modo, in cui si separarono, abbiamo una concezione in pieno accordo colle nostre primitive credenze di fatto (4).

Da questa nozione d'esistenza otteniamo poi tutte le altre nostre primitive. Se dallo stato passivo passiamo allo stato fisicamente attivo, vediamo che il resto dell'aggregato vivo può suscitare in noi le percezioni di pressione e di resistenza, che essendo equivalenti a quella di tensione muscolare, ci fanno concepire il resto dell'aggregato vivo, come una fonte d'energia, che perdura sempre, mentre i singoli aggregati di stati di coscienza spariscono. Così questi ammassi d'esperienza dell'aggregato vivo formano la concezione di qualche cosa fuori della coscienza, da lei indipendente, con forza a lei equivalente e che resta fissa in mezzo ai cangiamenti, con che ci formiamo la nozione di *materia* (5).

(1) Ib. pag. 480. Trad. Franc. p. 498.
(2) Ib. p. 480. Trad. Franc. p. 499.
(3) Ib. p. 482. Trad. Franc. p. 501.
(3) Id. Ibidem.
(5) Ib. pag. 483. Trad. Franc. p. 502.

Come la materia è il nesso permanente tra gli stati vivi, così il nesso incognito tra gli stati di coscienza è il soggetto (1). Da ciò vediamo che l'evoluzione normale del pensiero fa nascere la coscienza d'una esistenza fuori dei limiti di essa, che è però simbolizzata da qualche cosa fermata in questi limiti (2), e quindi la tesi realistica è pienamente dimostrata, essendo provato che la sua affermazione è un fatto inevitabile del processo mentale, che accompagna ogni argomentazione (3).

6. — Provata così nell' unico modo possibile l'esistenza d'una realtà oggettiva, passa lo Spencer poi a determinare nettamente il suo realismo, che non si può confondere col realismo volgare in seguito al principio della relatività della conoscenza, del quale come d'una parte importante della teoria Spenceriana dobbiamo ora occuparci.

Doppia è la dimostrazione che lo Spencer dà del principio della relatività della conoscenza: da prima mostra coi fatti che noi non possiamo conoscere nulla al di là di certi limiti, e poi che questa limitazione deriva dalla natura propria della nostra mente. Esaminando le nozioni ultime della religione e della scienza egli mostra come tutte queste non sieno nozioni reali ma solo simboliche, percui vedendo che ci aggiriamo in continue contradizioni ed in continui giuochi di parole ogni qual volta cerchiamo di conoscere l'essenza intima delle cose, dobbiamo concludere che noi non possiamo conoscere che il relativo (4). Ciò dipende dalla legge fondamentale dell'intelligenza, secondo la quale non possiamo pensare

(1) Ib. pag. 484. Trad. Franc. p. 503.
(2) Ib. pag. 488. Trad. Franc. p. 508.
(3) Ib. pag. 494. Trad. Franc. p. 514.
(4) Premiers Principes. P. I. Cap. III. p. 71.

una cosa, che come simile, differente ed in relazione con un' altra (1), e dalla quale proviene che la spiegazione di una cosa è limitata, conducendosi ad un fatto ultimo, che non può venir spiegato non potendo esser posto sotto un'altro più generale (2). Con ciò lo Spencer prova induttivamente e deduttivamente una parte del principio della relatività della coscienza, quella della limitazione di essa, che giustamente il Mill non vuol considerare come la vera espressione del principio della relatività, dovendo essere la relazione una tra la cosa conosciuta ed il soggetto conoscente (3). Anche questa parte lo Spencer ha cura di provare, mostrando come tra la sensazione e l'agente esterno che la produce non vi sia rassomiglianza nè in natura nè in forza, dipendendo la connessione tra loro da cose molto complesse, variabili e differenti secondo le condizioni. Oltre poi al non esservi rassomiglianza, tra loro non c' è equivalenza, la relazione è variabile secondo la specie, l' individuo, lo stato costituzionale, la parte dell'organismo che è affetto, il momento in cui si produce la sensazione, e la posizione relativa del soggetto e dell' oggetto (4). Perciò la coscienza soggettiva, essendo determinata completamente dalla natura, dallo stato e dalla condizione soggettiva, non è la misura dell' esistenza oggettiva, e la sensazione non è che un simbolo di azioni fuori di noi, di cui non possiamo conoscere la natura (5). Anche la forma e la forza dei rapporti tra le sensazioni sono determinati

(1) Ib. pag. 86.
(2) P. I. Cap. IV. p. 78.
(3) La philosophie de Hamilton. Cap. II. pag. 5.
(4) Psychology. P. II. Cap. III.
(5) Ib. pag. 200, T. F. p. 210.

dalla natura del soggetto percui non si possono paragonare ai rapporti esistenti tra gli oggetti esteriori (1).

Così lo Spencer accetta e rafferma il principio della relatività della cognizione e accetta con ciò le giuste critiche che l'idealismo avea mosso contro il realismo volgare. Con questo principio intendea l'idealismo di aver distrutto ogni realismo, non credendo questo conciliabile con quello, invece questo principio ben lungi dal distruggere il principio fondamentale del realismo lo rafforza. Se la cognizione è relativa a noi, ciò vuol dire che vi esiste qualche cosa non relativa fuori della coscienza, giacchè se non vi esistesse nulla al di là di questa la cognizione sarebbe assoluta e non più relativa (2).

Come ben dice il Fiske, spiegando il pensiero dello Spencer, quando l'idealista inferisce che, perchè noi non possiamo concepire oggetti fuori della relazione colla nostra mente, questi non possono esistere, egli assume che la conoscenza è assoluta e con ciò toglie le basi, su cui eran fondate le sue premesse (3). Da ciò si vede come la relatività è sola possibile sotto il postulato di una esistenza indipendente da noi, e quindi ben lungi dall'esser in opposizione col principio fondamentale del realismo, lo conferma.

7. — Questo principio della relatività della conoscenza costringe però lo Spencer a correggere il realismo naturale ed a creare una nuova concezione che sia in maggior accordo coi fatti.

Questa concezione è quella del realismo trasfigurato, il quale non fa che affermare l'esistenza dell'oggetto

(1) Ib. Cap. IV.

(2) Ib. pag. 212. 230.

(3) Outlines of Kosmich Phylosophy. London 1874. Vol. I. P. I. Cap. IV. p. 80.

separata ed indipendente da quella dal soggetto senza affermare più oltre nè che alcun modo d'esistenza oggettiva sia in realtà quale a noi appare nè che le connessioni che uniscono questi modi sieno oggettivamente quali sembrano a noi (1). Oltre all'esistenza dell' oggetto la sola cosa che afferma questo nuovo realismo si è che tra i cangiamenti nell'oggetto e quelli nel soggetto vi è una corrispondenza completa, sicchè ogni cangiamento del primo ha un suo equivalente nel secondo (2). Quest'asserzione è confermata da tutto il corpo della teoria dell' evoluzione, secondo la quale la differenziazione e lo sviluppo nel soggetto vanno di pari passo a quelli nell' oggetto e vi ha una corrispondenza prestabilita tra la nostra coscienza e le leggi di natura e ciò in grazia dell'esperienze innumerevoli dei nostri antenati, che le hanno impresse nel nostro apparecchio nervoso (3).

Per spiegare il suo realismo e mostrare le relazioui che ha colle altre teorie sullo stesso argomento, lo Spencer si serve d' un diagramma, che toglie dalla Geometria prospettiva. Imagina un cubo che proietti la sua ombra su un cilindro, sul quale si designeranno delle linee ben differenti a quelle che sono nel cubo, ma sempre corrispondenti a queste, tanto che ad ogni variazione nel cubo corrisponderà un' analoga sul cilindro (4). Ora ecco come da ciò si può vedere in qual modo si comportino le diverse scuole: il realismo volgare dice che le linee, superficie, ecc. del cilindro sono le stesse che quelle del cubo; l' idealismo sostiene che solo esistenti sono le linee e la figura sul cilindro, giacchè per la diversità di queste con quelle

(1) P. VII. Cap. XIX. p. 494. Trad. Franc. p. 515.
(2) Ib. pag. 497. Trad. Franc. p. 518.
(3) Essais Scientifiques. Vol. cit. p. 399
(4) Op. cit Cap. VIX. p. 495-6. Trad. Franc. p. 516-7.

del cubo non si può riconoscere questo come causa della figura su quello; il realismo ipotetico dice che il cubo deve esse ammesso solo per ipotesi per spiegare la figura del cilindro; lo scetticismo invece afferma che non vi è ragione di credere all'esistenza d'una superficie, che contenga la figura sul cilindro, per cui si può dubitare dell'esistenza del cilindro come di quella del cubo; e l'idealismo assoluto invece dice che non esiste che la figura del cubo. All'incontro il realismo trasfigurato afferma la certezza dell'esistenza del cubo e afferma pure che tra le variazioni del cubo e della figura sul cilindro vi ha una perfetta corrispondenza (1).

Con questa sua nuova concezione lo Spencer ha conciliate le due teorie opposte prendendo il lato vero d'ambedue. Avendo dimostrato che l'esistenza d'una realtà esteriore è un fatto indubitabile, giacchè la cognizione di essa un fatto ultimo della coscienza prodotto dall'elaborazione dei materiali di questa secondo le sue leggi normali, ed essendo questa rivelazione della coscienza conforme a tutte le altre, egli accetta quest'affermazione fondamentale, e la unisce all'affermazione fondamentale dell'idealismo, cioè al principio della relatività della conoscenza, da lui pure dimostrato vero. Dalla fusione di questi due principi esce il realismo trasfigurato, che cerca di porre un fine all'eterna disputa tra realisti ed idealisti.

Da questa giustificazione del realismo, che afferma la esistenza di qualche cosa al di là della coscienza, lo Spencer trae un nuovo argomento in favore della sua dottrina della potenza inconoscibile che si manifesta nei fenomeni interni ed esterni (2). Noi non possiamo qui esaminare questa dottrina, solo dobbiamo osservare

(1) Op. cit. pag. 497-99 Trad. Franc. p. 518-9.
(2) Op. cit. p. 507. T. F. p. 524-5.

che la giustificazione del realismo non ci può dir nulla in favore dell' incon oscibile, essendo questa questione una del tutto differente da quella dell' esistenza d' una cosa in sè. Il realismo non può affermare che l' esistenza di un fattore oggettivo della percezione e null'altro, e non potendo sapere cosa sia questo fattore non può mai affermare cha vi esista un assoluto, essendo questa questione di spettanza della metafisica, la quale cerca di trovare un' unità nei diversi fenomeni, il che può fare solo dopo la ricerca gnoseologica dei concetti di sostanza, infinito ecc. Le due questioni dell' esistenza della cosa in sè e dell' esistenza dell' assoluto devono esser distinte, come non si devono tenere per identiche la cosa in sè e l'assoluto, per cui lo Spencer è in errore nel confondere questi due concetti e nel credere che la giustificazione del realismo possa servir di prova all' esistenza dell' inconoscibile.

CAPITOLO TERZO

IL REALISMO RAGIONATO DEL LEWES

1. — Lo Spencer trovò in Inghilterra un nuovo campione del realismo in Giorge Henry Lewes, il quale fu condotto a sostenere questa dottrina dalla teoria della evoluzione e massimamente dalla di lei applicazione alla psicologia, cioè dalla psicogenia. Mentre l' idealismo fu il risultato del metodo soggettivo in psicologia, egli ben vide che la ricerca psicogenica, mostrando che l'ordine interiore è determinato dall'esteriore, conducea necessariamente

alla teoria realistica (1). Il realismo a cui fu così condotto, differisce per le regioni che vedremo da tutti gli altri: sia dal volgare che dall'ipotetico, che dal trasfigurato, ed è il realismo ragionato. È realismo perchè afferma la realtà di ciò che è dato nello stato di coscienza, è ragionato perchè giustifica quest'affermazione per mezzo d'una investigazione delle basi e dei processi della filosofia, quando la filosofia spiega i fatti dati nello stato di coscienza (2).

A provar la sua tesi anch'egli parte dalla coscienza e qui fa osservare che questa nello stesso tempo che ci dà la coscienza d'un *Me*, ci dà anche quella di un *Non-me* indissolubilmente legato al *Me*. Questo fatto non si può spiegare perchè fatto ultimo irriducibile ad altri, ciò non ostante la filosofia vuol spiegarlo malgrado che l'esame delle basi e limitazioni della cognizione mostri l'impossibilità di far ciò (3). Il punto di partenza d'ogni ricerca si è lo stato di coscienza *(feeling)*, da cui muoviamo e nei cui termini riduciamo ogni interpretazione, sicchè fuori di lui non possiamo andare. Il limite poi della ricerca lo abbiamo quando giungiamo a conoscere la forma della funzione, cioè il modo in cui i due fatti varianti sono combinati tra loro (4). Perciò non potendo andare al di là della coscienza dobbiamo accettare interamente i dati di questa, i quali ci danno colla stessa certezza il *Me* ed il *Non-me*, e dobbiamo interpretarli nei termini degli stessi stati di coscienza e non in quegli astratti del pensiero, come siamo soliti di

(1) Physical basis of Mind. London 1877. Probl. III. Cap. I. pag. 310.

(2) Lewes. Problemes of life and Mind. First Series. Vol. I. London 1874. Introd. P. II. Reasonaded Realismus. pag. 177.

(3) Ib. p. 177.

(4) Ib. p. 177.

fare seguendo la nostra tendenza analitica, che ci spinge a rimpiazzare la percezione colla concezione (1).

Esagerando le illusioni del senso si è riusciti a non considerare questo che come fonte d' errore ed a concludere che la ragione era l' unica base di sicurezza (2). Questa illusione della ragione si toglie però presto facendo la genesi della ragione, la quale deriva da quegli stessi fatti primari, cui non si vorrebbe prestar fede (3). Perciò non possiamo negar fede alla sensazione e dobbiamo ammettere la esistenza del mondo esterno e dire che dei suoi modi d'esistenza ne percepiamo uno (4). L'uomo badando solo allo stato soggettivo e vedendo variare l'effetto dell'azione esteriore a seconda dello stato dell'organismo, riversò il suo giudizio primitivo e disse che era l' uomo che vestiva l'oggetto colle qualità dei suoi stati di coscienza (5). Invece se per la sensibilità non sviluppata il mondo è una cosa senza ordine e se questo emerge quando l'organismo si sviluppa, ciò non è perchè l' ordine sta in noi e lo diamo al mondo, ma perchè l' organismo in seguito all' azione dell' ambiente si è assimilitato e si è posto in corrispondenza coll' ordine esteriore (6). La differenza che vi è tra i metodi psicologico e psicogenitico si vede dalla diversa risposta che danno a questa questione; la psicogenia mostra che è l'ordine esterno quello che determina l' interno determinando la struttura organica, una delle cui funzioni è la sensibilità (7), invece

(1) Ib. p. 180.
(2) Ib. p. 181.
(3) Ib. p. 182.
(4) Ib. p. 183.
(5) Ib. p. 183.
(6) Ib. p. 184.
(7) Ib. p. 185.

la psicologia accetta l'organismo sviluppato come fattore indecomponibile e lo fa fattore cooperante della sensazione, sicchè questa ha due fattori, ed il soggetto è soggetto-oggetto e l'oggetto è oggetto-soggetto (1). Così la psicogenia conduce direttamente al realismo, la psicologia invece ad una posizione intermedia tra i due opposti.

L'idealismo per negare la realtà dall'oggetto deve dividere il soggetto dall'oggetto, ma questa distinzione non si può fare che nella riflessione non nella sensazione (2), noi invece poniamo il reale esterno come fattore complementare della sensazione esterna e come fattore non lo separiamo ma lo distinguiamo dal prodotto (3). Questa distinzione l'accettiamo solo perchè con essa possiamo spiegare i fenomeni che s'accordano e quelli che contrastano colle nostre previsioni. Diffatti se non vi fosse un oggetto noi dovremo trovar confermate tutte le idee, che ci siamo formati di un avvenimento futuro, ma molto spesso non accadendo così dobbiamo ammettere un'esistenza oggettiva differente (4). In realtà però soggetto ed oggetto non sono che una cosa sola sotto due aspetti diversi, i fatti fisici sono dei mentali espressi in termini oggettivi, ed i mentali dei fisici in termini soggettivi (5). Il soggetto non è che una parte dell'aggregato reale da cui solo è separato idealmente, in esso vi è una nuova distribuzione o unione del materiale non nuovo materiale (6).

2. — Finchè si tratta di combattere l'idealismo e di mostrare quali sono le cause del realismo il Lewes si

(1) Ib. pag. 186.
(2) Ib. pag. 186.
(3) Op. cit. Vol. II. Probl. II. Cap. I. p. 13.
(4) Vol. I. p. 186.
(5) Physical basis of mind. p. 313.
(6) Vol. I. pag. 189.

trova d'accordo collo Spencer, ma da lui se ne scosta appena si tratta di precisare la natura del realismo ragionato. La distinzione comincia sulla percezione, che mentre per lo Spencer non è che un simbolo dell'azione esterna, per il Lewes è una risultante che non altera il reale (1). Ciò che è un simbolo invece è la concezione cui nulla corrisponde di reale, percui l'esistenza concepita ha un'esistenza ideale, mentre una reale ne ha quando è sentita e percepita, essendo l'esistenza oggettiva per ognuno ciò che è sentita essere, ed essendo realtà e sensazione due termini correllativi (2). Questa realtà della percezione non è la realtà empirica ammessa da tutti, ma è una realtà assoluta, giacchè essendo l'oggetto oltre che l'altro lato del soggetto anche il circolo più grande in cui questo è incluso, non si può più dire che la conoscenza essendo relativa non è reale, ma si deve dire che noi conosciamo le cose come sono, assolutamente, nel senso razionale in cui si può applicare la parola conoscenza (3).

Ammessa così la realtà assoluta del fenomeno egli combatte l'esistenza della cosa in sè ammessa dai nuovi realisti come ciò che sta a base del fenomeno. La distinzione tra fenomeno e noumeno per lui è solo ammissibile come un artificio di classificazione, esprimendo la prima la cosa in relazione colla nostra mente e con una simile, la seconda la stessa in relazione con altre forme possibili di sensibilità (4). Il postulare una realtà inconoscibile è un'illusione della speculazione, la quale sostanzializza la possibilità astratta di altre combinazioni di condizioni oltre l'esistenza presente (5), e la cosa in

(1) Vol. I. p. 193.
(2) Vol. I. p. 190.
(3) Vol. I. p. 195.
(4) Vol. I. p. 182-3.
(5) Probl. VI. Cap. II. Vol. II. p. 436.

sè è un feticio metafisico che rimpiazza l'antica concezione d'essenza, la quale a sua volta ha rimpiazzata quella più antica d'uno spirito o d'un demone vivente nell'oggetto e animante l'oggetto (1).

Qui però il Lewes confonde la cosa in sè colla sostanza e coll'essenza, che è, come abbiamo visto altrove una cosa ben diversa da quella, percui la sua critica valevole contro l'assoluto non riesce minimamente a togliere il valore del concetto di cosa in sè qual fattore oggettivo della sensazione.

Nel cercare però di distruggere questo concetto egli è ben lungi dall'ammettere solo l'esistenza del nostro mondo, giacchè dice che il dichiarare che l'Universo non ha realtà fuori del nostro pensiero è un doppio errore: primo perchè confonde la concezione di relazioni generali con quella di particolari, col dire che, giacchè il mondo esterno nella sua relazione coll'organismo senziente può esser solo ciò che è sentito essere, non può avere altre relazioni con altri reali individuali; secondo perchè misconosce la costante presenza del reale oggettivo in ogni fatto di *feeling* (stato di coscienza) (2). Quindi oltre al mondo sensibile, che comprende una piccola porzione di quell'ordine esterno, che è creduto esistere, vi ha una esistenza extra-sensibile, che ci è rivelata da varie indicazioni e massimamente dal fatto della limitazione della sfera dei sensi, da cui proviene la limitazione della cognizione (3). Egli distingue così il nostro mondo, che è il mondo degli stati di coscienza *(feeling)*, dal mondo di esistenza, che è un postulato guarentitoci dell'esperienza di sempre nuove cose passate

(1) Ib. 442.
(2) Phys. basis of mind p. 312.
(3) Vol. I. p. 253-5.

dall' inconoscibile al conoscibile (1). Qui parebbe che si accostasse a coloro che ammettono una cosa in sè, coll'ammettere un mondo di cui solo una piccola parte è quella che percepiamo, ma toglie poi ogni valore a quel suo mondo extra-sensibile, di cui si occupa la scienza, riducendolo ad una costruzione ideale, che ha valore solo in quanto si basa sui dati sensibili (2) e in quanto serve a spiegare questi, mentre la sola realtà è la realtà dello stato di coscienza *(feeling)* unica cosa certa indisputabile (3).

I principî quindi del realismo ragionato sono: ciò che è sentito è reale, il nostro mondo ha una realtà assoluta e al di là di questo dobbiamo postulare un altro mondo, di cui quello è una piccola parte. Esaminiamo ora questi principî.

Che ciò che è sentito sia reale è una cosa ammessa da tutti, non nel senso del Lewes però, ma nel senso che abbia una realtà solo per noi, e non una senza di noi, e solo il realismo volgare sostiene che questa realtà sia assoluta. Contro di esso però è rimasta vittoriosa la critica del Berkeley, la quale ci impedisce di sostenere che le cose esistano come vengono sentite da noi, per cui la realtà della cosa sentita non può essere che una realtà empirica, e solo in questo senso possiamo accettare ciò che dice il Lewes. Egli stesso avrebbe dovuto accettare ciò se avesse potuto trattare in uno speciale problema questa questione, invece, impedito dalla morte dal farlo, ha lasciato nei suoi lavori quella realtà assoluta della sensazione, che contrasta con un passo della

(1) Vol. II. p. 236.
(2) Vol. I. p. 200, 343, 348.
(3) Ib. p. 257.

sua opera in cui dice che ciò che è sentito è reale solo considerato soggettivamente (1). La distinzione poi che fa tra la realtà della percezione e l'idealità della concezione non la possiamo accettare che in un senso empirico, se vogliamo seguire le sue dottrine psicologiche, secondo le quali sia nelle sensazioni che nei pensieri sono manifestate le stesse leggi di aggruppamento (2). La sensazione non è, egli dice, la semplice eccitazione d'un organo sensorio ma un composto di questo colla seguente eccitazione d'un centro percettivo (3) ed è una funzione di tre variabili indipendenti: lo stimolo, lo stato dell'organismo e quello del sensorio (4); la percezione poi è sempre un giudizio, essendo l' effetto d' una stimolazione presente combinato e ordinato coi residui delle stimolazioni passate (5) e condizione prima di essa è l' astrazione (6). Tra il Cosmos e la coscienza poi vi è interposto un medium psicologico designato brevemente col nome di esperienza (7), che cangia l' azione dell' ambiente esterno sull' interno, per cui essendo anche ogni azione psichica il risultato di due fattori, dell' oggetto cioè e del soggetto (8), non vi può esser quella diversità tra sensazione e concezione, ma ambedue devono esser simboli, di diverso grado però, dell'azione esteriore. Ammessa la realtà empirica della sensazione si può dire soltanto che la concezione è una costruzione ideale dei dati reali per noi, mentre riguardo al fattore oggettivo sono ambedue

(1) Vol. I. p. 101.
(2) Problemes III. Series. Vol. II. London 1879. p. 10.
(3) S. I. Vol. I. p. 131.
(4) S. III. Vol. II. pag. 363.
(5) Ib. p. 225.
(6) S. I. Vol. I. p. 298.
(7) Ib. pag. 133.
(8) S. I. Vol. I. p. 122.

diversamente ideali. Le critiche quindi che muove contro lo Spencer non hanno alcun valore, giacchè la realtà della sensazione non può esser che una empirica, che lo Spencer non s'è mai pensato di negare, e che egli stesso poi suo malgrado deve ripetutamente confessare, se non vuol esser confuso con l'idealismo, il quale non accetta per reale che lo stato di coscienza *(feeling)*, mentre egli invece riconosce un fattore oggettivo di questo (1).

Non ammesso il primo principio del realismo ragionato viene da sè che non si possa accettare neppure il secondo, giacchè, se la percezione non è che un simbolo, la nostra conoscenza è relativa, e quindi il mondo della nostra percezione esiste solo per noi e non assolutamente, mentre invece esiste una cosa in sè, che colla sua azione su noi produce il mondo delle nostre percezioni. L'aver ammessa la realtà assoluta del nostro mondo spinse il Lewes a negare la cosa in sè, che egli confuse colla sostanza, mentre invece essa non è altro che quel fattore oggettivo che egli stesso ammette, e lo spinse quindi a creare quel mondo extra-sensibile, che perde tutta la realtà, che gli volea attribuire, sicchè finisce coll'essere poco differente dalla possibilità permanente di sensazione del Mill, sostenendo anche egli che i fattori oggettivi esistono come possibilità permanenti che possono divenir reali, quando sono combinati coi soggettivi (2).

Così il Lewes invece di creare un nuovo realismo ritorna in dietro al fenomenalismo, che unisce continuamente ad un realismo volgare, il quale non riesce a sostenere. La causa di questa opposizione tra i dati da cui parte ed i risultati cui perviene sta nell'aver egli studiato

(1) Vol. II. p. 13
(2) S. I. V. II. p. 18.

nella sua opera solo soggettivamente lo stato di coscienza *(feeling)*, che egli ammette come un fatto ultimo, da cui solo artificialmente distinguiamo un soggetto ed un oggetto, senza pensare che lo stato di coscienza è un prodotto di due fattori, dei quali il preponderante è l'esterno. Questa considerazione esclusivamente soggettiva dello stato di coscienza *(feeling)* lo spinse ad ammettere la realtà assoluta di questo e quindi l'idealità dell' extra-sensibile, ma ciò urtando contro il punto di vista psicogenitico, di cui avea parlato nel realismo ragionato, lo costrinse a ricorrere alle confusioni e alle contradizioni, che si trovano nel suo lavoro, e che avrebbe certamente tolte se si fosse potuto occupare *ex-professo* del problema della realtà del mondo esteriore, come aveva promesso di fare.

PARTE QUARTA

CONCLUSIONE — LA COSA IN SÈ.

CAPITOLO PRIMO

CONCLUSIONE DELL'ESPOSIZIONE CRITICA

1. — Giunti alla fine dell' esposizione critica dei diversi sistemi realisti contemporanei tedeschi ed inglesi dobbiamo riassumere brevemente ciò che abbiamo esposto e fissare in poche parole il risultato delle critiche fatte.

Abbiamo visto che in seguito alla contradizione tra l' *a priori* ed il noumeno del Kant, la conciliazione tra l' idealismo ed il realismo da lui tentata non riuscisse, sicchè dopo di lui si ritornò all'idealismo e al realismo volgare, che negando parte della verità non potevano sostenersi, come non poteva durare a lungo neppure il fenomenalismo, il quale non era altro che un punto provvisorio di fermata, reso necessario dal bisogno di far riconoscere l' importanza del principio della relatività della conoscenza. Perciò dovean sorgere delle dottrine che riunissero le parziali verità delle due scuole opposte,

ammettendo la relatività della conoscenza e l'esistenza della cosa in sè, e queste dottrine sorsero in Germania ed in Inghilterra, ove vennero alla luce diversi nuovi realismi, i quali unirono più o meno bene i due principi necessari alla costituzione della nuova dottrina. In Germania il nuovo realismo non potè svilupparsi completamente, essendo ivi maggiormente unito alle diverse scuole filosofiche, le quali hanno influenza diversa sulla teorica della conoscenza, percui quivi abbiamo diversi sistemi che si scostano alquanto dai principi fondamentali del nuovo realismo. Più di tutti se ne scosta il Kirchmann, il quale, benchè distingua e faccia differenti l'essere dal sapere, coll'ammettere l'esistenza di ciò che è percepito sta tra il realismo volgare e l'empirico, dal quale non può scostarsi che contro ai suoi principi, avendo fatto delle forme del pensiero un puro prodotto della nostra mente. Anche l'Ueberweg si basa sulla percezione ma giustifica criticamente la di lei validità, mostrando come noi chiusi nella coscienza siamo costretti a riconoscere qualche cosa fuori di noi, che egli poi a torto identifica colla materia delle nostre rappresentazioni, dando allo spazio ed al tempo una realtà trascendente.

L'Hartmann nel suo realismo trascendentale tratta la questione molto più criticamente distinguendo il mondo della percezione dalla cosa in sè, dalla quale abbiamo conoscenza solo nella coscienza, ed a cui perveniamo per mezzo della legge di causalità, la quale essendo il prodotto d'un fattore soggettivo e d'un oggettivo ci può dare la cosa in sè. Mentre in ciò egli concorda coi principi del nuovo realismo se ne scosta poi nel voler determinare le proprietà della cosa in sè, cui vuol applicare tutte le forme del pensiero, che crede identiche alle forme della cosa in sè. Più di lui s'accosta al nuovo realismo l'Helmholtz colle sue due teoriche della percezione-

simbolo e della condizione reale che produce quella, con che riunisce bene l'idealismo ed il realismo. Il più vicino alle teorie del nuovo realismo sarebbe stato il Riehl se avesse già esposta la sua dottrina, la quale non dovrebbe tardar molto a veder la luce.

Mentre il realismo tedesco proviene da scuole filosofiche diverse, che hanno differenti tendenze, il realismo inglese è il prodotto della teoria dell'evoluzione, il che non toglie però che tra i due rappresentanti di esso vi siano delle differenze. Il Lewes si mantiene fermo ai principi del nuovo realismo nella sua parte negativa, ma nella parte positiva stando troppo attaccato al lato soggettivo dello stato di coscienza *(feeling)* viene ad un realismo empirico, che contrasta col suo desiderio di porre una cosa in sè. Questa discordanza tra i diversi punti della dottrina del Lewes si deve al fatto che egli non ha potuto compiere la trattazione dei suoi Problemi sulla vita e sullo spirito, in uno degli ultimi dei quali dovea trattare *ex-professo* la questione del realismo ed in cui non avrebbe mancato di togliere le contradizioni.

Quelli che tratta più a fondo di tutti la questione della realtà esteriore si è Erberto Spencer, il quale come abbiamo visto, è riuscito a fondere insieme i due principi del nuovo realismo in seguito alla sua teoria delle forme del pensiero, cui corrispondono delle forme in sè. Perciò il suo realismo trasfigurato è il migliore di tutti ed è quello che meglio d'ogni altro corrisponde alle esigenze della scienza e della critica della conoscenza.

2. — Visto così come il miglior realismo sia quello dello Spencer, dobbiamo fare un altro confronto tra i diversi sistemi esposti, dobbiamo cioè vedere quale contiene la migliore dimostrazione dell'esistenza di qualche

cosa fuori della coscienza, che è il principio peculiare del nuovo realismo.

Secondo l'Ueberweg noi siamo spinti ad ammettere qualche cosa d'esteriore a noi dal fatto che abbiamo dei fenomeni psichici che non sono basati sulla causalità psichica e che quindi devono esser prodotti da qualche cosa fuori della coscienza e indipendente da essa. Egualmente per l'Hartmann nell'intuizione sensibile si ha una affezione della sensibilità che non può essere prodotta che da qualche cosa di trascendente la coscienza, e per l'Helmholtz pure dobbiamo ammettere qualche cosa fuori di noi, perchè solo con essa possiamo spiegare l'origine di mutamenti psichici prodottisi indipendentemente da noi. Pei realisti tedeschi quindi la dimostrazione dell'esistenza di qualche cosa d'indipendente da noi sta nel fatto che non possiamo coll'ammettere soltanto la nostra coscienza spiegare la produzione dei fenomeni psichici della sensazione e percezione. Questa cosa in sè, che così dobbiamo ammettere non ha un valore fenomenale, giacchè la legge di causalità su cui è basata non è un prodotto puramente soggettivo, ma è la trasformazione soggettiva di un processo oggettivo, per cui essa ci può dare la cosa in sè come una cosa realmente esistente, non come una nostra creazione fatta per spiegare la esperienza.

Questa dimostrazione data dai realisti tedeschi è giusta e contro ad essa non abbiamo nulla da dire, solo non è completa, trascurando l'altra parte della dimostrazione e non giustificando pienamente il valore di essa. A ciò pensarono i realisti inglesi, e il Lewes dà l'altra parte della dimostrazione, mostrando come vi deve esistere qualche cosa fuori di noi, perchè la biologia ci insegna che l'ambiente esterno è quello che determina l'ordine interno delle nostre rappresentazioni. Dal canto suo però

egli lascia fuori la dimostrazione data dal realismo tedesco, accettando come un fatto ultimo indiscutibile quello che il *Non-me* ci è dato nella sensazione insieme al *Me*, mentre si dovea spiegare da che proviene che la sensazione è riferita a qualche cosa fuori della coscienza.

Quegli che riunisce e completa le diverse dimostrazioni si è lo Spencer, il quale mostra che dobbiamo accettare l'antitesi di soggetto e oggetto datoci nella sensazione, essendo questa un' affermazione della coscienza agente secondo le sue proprie leggi e prodotta dalle differenze tra i diversi stati di coscienza, la quale affermazione dobbiamo accettare in seguito al criterio della verità. Egli conferma poi questa dimostrazione col mostrare l' importanza del fattore oggettivo e col far vedere che è esso che determina l'ordine interno, con che egli riunisce le due dimostrazioni, quella cioè del Lewes e quella dei realisti tedeschi, e giustifica criticamente il loro valore.

3. — Un terzo confronto dobbiamo fare ora tra i sistemi realistici esposti, dobbiamo vedere cioè quale sia il valore relativo delle loro concezioni sulla cosa in sè.

Pel realismo empirico del Kirchmann non c'è cosa in sè, questa si distingue dalla nostra materia in Ueberweg, Hartmann e Helmholtz, i quali la considerano come ciò che produce le nostre rappresentazioni, distinguendola così dall' essenza metafisica. I due primi, benchè abbiano un giusto concetto della cosa in sè, le tolgono parte del suo valore col volerle attribuire tutti gli attributi della nostra materia, con che finiscono per confondere in qualche parte le due concezioni di materia e cosa in sè. Ciò non fa l' Helmholtz, il quale ha la più giusta concezione della cosa in sè, che ei considera come

la condizione reale oggettiva della percezione, staccando così da essa tutto ciò che di sostanza, d' essenza e di assoluto vi era stato unito dagli altri.

In Inghilterra invece la cosa in sè prende un altro aspetto venendo quivi confusa colla sostanza e coll' essenza, per cui il Lewes non la vuol ammettere e lo Spencer la identifica col suo inconoscibile. Questa concezione che confonde il problema gnoseologico col metafisico non si può ammettere e noi dobbiamo invece, per le ragioni che diremo in seguito, rimanere più vicini a quella del realismo dell' Helmholtz, che la considera come la condizione reale della percezione.

Esaminate così le singole dimostrazioni dell' esistenza d' una cosa in sè date dai diversi realisti, prima di dar fine al nostro lavoro ci resta da fare un' altra ricerca. Abbiamo studiato finora i principi diversi dei realisti contemporanei tedeschi ed inglesi, ora invece dobbiamo studiare in sè il principio fondamentale e peculiare del nuovo realismo, che, come vedemmo nell' Introduzione, sta nell'affermazione dell' esistenza della cosa in sè, che agendo su noi produce le nostre rappresentazioni. Per ciò dobbiamo ricercare: 1.° se sia possibile uscir dalla coscienza e porre una cosa in sè; 2.° come si dimostri l' esistenza d' un fattore oggettivo indipendente; 3.° quale sia il valore di questa cosa in sè e che cosa essa sia.

CAPITOLO SECONDO

LA COSCIENZA E LA RAPPRESENTAZIONE

1. — Uno dei principi fondamentali della filosofia, che deve esser accettato da tutti, è quello che noi siamo chiusi nella coscienza, i cui mutamenti solo conosciamo senza

poter sapere nulla al di là di essa. Da questo principio si volle concludere che noi non potendo conoscere che i nostri stati di coscienza, non possiamo dir nulla della cosa in sè, la quale essendo senza relazione con quella non può venir conosciuta da noi. Questa conclusione però non vale, perchè se noi chiusi nella coscienza non possiamo conoscere la cosa in sè, possiamo bene dai dati stessi di essa esser costretti d' ammettere che al di là di essa vi esiste qualche cosa, che agendo su noi produce i suoi stati, e questa ammissione siamo costretti di fare quando coll'attività sola del nostro spirito non possiamo spiegare alcuni suoi stati, che devono esser prodotti da qualche cosa fuori di lei.

Presa la nostra esperienza come un fatto, col mezzo della riflessione la scomponiamo nei suoi elementi, che distinguiamo in quelli che da noi poniamo nelle cose e in quelli che formano il di lei contenuto materiale, i primi sono le forme *a priori* della nostra mente (1), i secondi siamo costretti di dire che provengono da qualche cosa d' indipendente da noi. Chiusi come siamo nella coscienza noi dobbiamo accettare i suoi stati come essa ce li dà e dobbiamo poi paragonarli tra loro e classificarli per poter vedere la genesi di essi e per cercare i loro fattori. Dobbiamo poi accettarli per intero come essa ce li dà e non fare come gli idealisti i quali, dicono che siamo conscii delle nostre sensazioni come puri mutamenti della nostra coscienza, mentre invece noi siamo consci di aver sentimenti e rappresentazioni, che solo in seguito ad un lungo lavoro analitico riusciamo a scomporre nelle sensazioni. La coscienza ci dà tre suoi stati tra loro ben distinti: dei sentimenti e delle idee, delle

(1) Cohen. Kant' s Theorie der Erfahrung. p. 105.

sensazioni corporee, e delle rappresentazioni di cose esteriori a noi, sicchè la coscienza ci dà alcuni dei suoi stati che si riferiscono a qualche cosa fuori di lei; e ciò è un fatto che non possiamo trascurare, ma che dobbiamo spiegare.

Questa differenza tra i tre stati si riportò da prima ad una differenza nelle cose che producono questi stati e si ammise quindi l'esistenza d'uno spirito, d'un corpo e d'una materia, che riflettendosi nella coscienza ci davano quelle tre specie di stati. L'uomo primitivo perciò prese le rappresentazioni come imagini precise del mondo esteriore, alla formazione delle quali credeva non entrasse lo spirito. Contro a questa credenza vennero ad urtare i fatti delle illusioni ed allucinazioni e dei sogni, che mostrarono come molte volte lo spirito possa darci la rappresentazione d'una cosa esteriore, che non esistette mai o che esisteva diversamente al momento della rappresentazione, e da ciò si concluse che le rappresentazioni erano un prodotto dello spirito, cui nulla vi corrispondea di esteriore.

Rimaneva però sempre da spiegare il fatto dell'oggettivazione, localizzazione e proiezione che accompagnano sempre la rappresentazione, e questo fatto bisognava poi mettere d'accordo coll'altro delle rappresentazioni fantastiche, che mostravano come lo spirito concorra in questo processo; si dovea quindi vedere se il primo fatto si potesse spiegare colla sola attività dello spirito, e se fosse necessario per ispiegarlo di ammettere un altro fattore distinto ed indipendente dallo spirito. Vogliamoci quindi a questa ricerca ed esaminiamo da prima quali sono i fattori della oggettivazione.

2. — Da che proviene l'oggettivazione? Per poter far ciò è necessario che il fanciullo o l'animale distingua

nella sensazione ciò che viene da lui, da ciò che viene dall' esterno, cioè distingua il *Me* dal *Non-Me*, il che non può fare che all'unica condizione di poter dare delle sensazioni a sè stesso in seguito ad uno sforzo volontario (1). Con ciò viene a conoscere una sensazione puramente soggettiva e distingue poi le sensazioni provenienti da uno stimolo interno (*organiche, muscolari, d'innervazione*) da quelle provenienti da uno stimolo esteriore (*specifiche dei cinque sensi*). Per gli impedimenti che prova nei suoi movimenti e per le sensazioni che da questi ne ottiene, deve riconoscere che fuori di lui v'è un'altra cosa, che circoscrive il suo potere e che lotta con lui (2), e questa riconosce come causa della rappresentazione, che finisce poi coll'oggettivare. Questa operazione psichica si trasmette per eredità e diviene un istinto, sicchè al presentarsi d'una sensazione sensibile, questa viene senz'altro attribuita ad un oggetto con tanta celerità che noi non siamo consci di essa, che come rappresentazione già obbiettivata.

Da ciò si vede che l'oggettivazione è un atto psichico che non potrebbe aver luogo se non vi fosse qualche cosa fuori della coscienza, il quale agendo su noi facesse distinguere le sensazioni che provengono dalla nostra attività, da quelle che sono prodotte da un'attività esteriore a noi ed indipendente da noi.

3. — Esaminiamo ora da che proviene l'altra proprietà che ha la rappresentazione, d'esser localizzata o proiettata.

Il secondo passo che fa la sensazione nel divenire rappresentazione si è quello di venir o localizzata o

(1) Delboeuf. La psychologie comme science naturelle. Paris 1876. pag. 13.

(2) Id. p. 16.

proiettata, e ciò secondo la sua modalità. Le sensazioni di pressione si avvertono sulle parti periferiche eccitate, quelle invece del tatto, vista, udito sono avvertite al di là degli organi eccitati, le prime quindi sono localizzate le seconde proiettate in un dato luogo (1).

La localizzazione non è data originariamente col contenuto della sensazione, ma è un processo che si sviluppa come ben vediamo nel fanciullo. « A quattro mesi Emilio, dice l'Egger (2), non è in istato di localizzare il suo dolore, essendosi ferito nel dito, piange senza mostrarlo e senza portarvi la mano. Pochi giorni prima cadè sul naso e si fece del sangue senza aver meglio compreso ove stesse la sede del male. » Dobbiamo quindi cercare da che proviene questo processo, e qui troviamo le due scuole dei nativisti e degli empiristi che si contendono il campo, riferendolo i primi alla disposizione fissa dell'organismo, i secondi considerandolo come un prodotto dell'esperienza (3). Ambedue queste scuole hanno ragione, la prima in quanto tiene per indispensabili delle disposizioni originarie, la seconda in quanto ascrive un' influenza all' esperienza (4).

La teoria nativistica sorta col Müller fu sviluppata da E. H. Weber. Questi basandosi sulle esperienze col compasso per la sensibilità della cute, per spiegare il fatto della distanza differente tra due punti localizzati nelle diverse regioni, suppose per ogni punto localizzato dei circoli di sensazioni, ognuno dei quali avrebbe un proprio filetto nervoso, sicchè per mezzo di questi filetti si

(1) Sergi. Elementi di Psicologia. Messina 1878. L. I. C. VI. p. 126.

(2) Development de l'intelligence e de langage chez les enfants Paris 1879. p. 26.

(3) Wundt. Gründzüge der physiologische Psychologie. II. Aufl. Leipzig 1880. B. III. Absch. XI Cap. Vol. II. p. 26.

(4) Id. Ibidem.

avrebbe la localizzazione (1). Per spiegare poi l'indubitabile influenza dell'esercizio ammise che tra due punti localizzati vi fosse un gran numero di sensazioni e che per esperienza questo numero diminuisse (2). Ciò si basa sull'energia specifica dei nervi, la quale, come vedremo in seguito, non si può più accettare; contro a questa spiegazione stanno poi le esperienze del Volkmann, che ci farebbero ammettere che in pochissimo tempo sorgessero delle nuove fibre nervose nei ciechi e in chi si assoggetta ad uno speciale esercizio. Che la localizzazione non dipenda dalla presenza del nervo speciale si vede anche dal fatto che localizziamo delle sensazioni in parti del corpo sprovviste di fibre nervose, come nei capelli, barba, denti (3), e che lo facciamo persino in tutti quelli oggetti esteriori che per molto tempo sono stati in contatto col corpo (4).

Anche l'ipotesi empirica non è sufficiente a spiegare da sola il fatto e deve riconoscere l'influenza delle differenze di struttura, benchè queste possono esser state prodotte dall'esercizio di molte generazioni.

Le due teorie perciò devono unirsi, la prima deve dare la base fisiologica, la seconda l'interpretazione psicologica, dovendo noi riconoscere per ragioni anatomiche delle differenze di struttura nelle parti della cute, che producono delle differenze qualitative della sensazione,

(1) E. H. Weber. Ueber den Raumsinne und die Empfindungskreisen der Haut und in Auge, aus Berichte über die Verhandlungen der K. Sachsische Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Matematisch-phisische Classe 1852, pag. 103-4, 106.

(2) Id. Ib. pag. 108.

(3) Taine. L'intelligence. Paris 1878. P. II. L. III. Cap. II. Vol. II. p. 133, 141.

(4) Volkmann von Volhmar. Lehrbuch der Psychologie. Cöthen 1875 Vol. II. pag. 117.

questa però non può venir fissata ad un punto se l'esercizio e l'esperienza non hanno insegnato a dare il loro valore ai segni locali. Alla prima parte di ciò risponde benissimo la teoria del Lotze, il quale dice: « Ogni sensazione *p. q.* può esser riguardata come la risultante di due elementi, di cui l'uno la sensazione π e $\varkappa$ dipende dalla natura dell'impulsione e cangia con essa; l'altra corrisponde alla struttura speciale del punto eccitato e non è altro che il segno locale o il movimento particolare nervoso, che nella nostra percezione produrrà il valore particolare α β unentesi alla sensazione π e $\varkappa$ per formare il vero segno locale (1). » Questo adunque dipende dalla struttura speciale della cute nei suoi diversi punti, l'eccitazione di ognuno dei quali è così distinta nella rappresentazione. Questa diversa struttura della pelle non è un'ipotesi, ma un fatto indubitabile e proviene dalla diversa distribuzione delle papille e dei corpi del Krause e del Pacini nelle diverse parti più sensibili della cute, mentre le meno sensibili non hanno che semplici cellule tattili (2). Un'altra causa sta nel diverso spessore degli stati epiteliali, e nella diversa quantità di grasso che copre i corpi tattili nelle differenti parti del corpo. Anche nella retina in cui l'imagine deve essere localizzata, ciò avviene in seguito alla diversa struttura delle sue parti, e massimamente in seguito alla differente distribuzione dei coni, che sono tanto più spessi quanto più sono vicini alla *fovea centralis*, ove sono essi soli (3).

(1) Sur la formation de la notion d'espace nella Revue philosophique. Vol. IV. p. 350.

(2) Wundt. Physiologie. § 108, p. 594. Meyer. Lehrbuch der Anatomie des Menschen. Leipzig 1873, p. 299 e seg.

(3) Meyer. op. cit. p. 350.

Per la localizzazione non basta la distinzione così ottenuta delle sensazioni, ma ci vuole che ognuna distinta sia considerata come proveniente da quella data parte delle cute. Perciò è necessario che il segno locale sia interpretato e a ciò serve la sensazione di innervazione motrice corrispondente ai nostri movimenti, ad ognuno dei quali è indissolubilmente legato un senso di forza dipendente dal senso d'innervazione. Colla mano noi percorriamo il nostro corpo ed uniamo insieme la sensazione ed il suo segno locale colla sensazione d'innervazione corrispondente al movimento della mano per raggiungere quel punto, e coll'altra sensazione d'innervazione che si può ottenere dal movimento della parte del corpo. Con questi due mezzi otteniamo la distinzione delle diverse parti del corpo in riguardo alla loro posizione nello spazio (1), e colla fusione delle due sensazioni in seguito ad una serie d'esperienza otteniamo la localizzazione.

4. — Le sensazioni della vista e dell'udito invece di venir localizzate alla periferia del corpo, vengono proiettate fuori di noi, e considerate come qualche cosa di non appartenente a noi, e ciò avviene in seguito allo stesso processo su cui si basa la localizzazione.

Quando noi abbiamo oggettivata una sensazione ne ricerchiamo col mezzo del movimento la causa che l'ha prodotta e ove la troviamo ci sembra esser situata la rappresentazione (2), sicchè mentre la causa delle sensazioni di pressione la troviamo nel contatto della cute, quella delle tattili, visive e uditive la troviamo lungi dal nostro corpo e quindi la proiettiamo.

(1) Wundt. Grundzüge. Vol. II. p. 22.
(2) Taine. op cit. Vol. II. p. 143.

Questo processo dipende esso pure dall' associazione di queste sensazioni con quelle d' innervazione centrale prodotte dal movimento necessario per raggiungere la causa, cioè per raggiungere quell' oggetto, tolto o modificato il quale cessa o si modifica la sensazione. Finchè il fanciullo o l'animale non è riuscito così ad interrompere o modificare una sensazione, non può attribuirla ad un dato oggetto fuori di lui, sicchè vediamo che i bambini di pochi giorni non proiettano mai (1).

L' oggettivazione, localizzazione e proiezione provengono, come abbiamo veduto, dalla sintesi associativa di due sensazioni, una dei sensi specifici ed una d' innervazione; sono quindi un prodotto della mente, che elabora i materiali della sensazione, alla quale dobbiamo rivolgerci per vedere da che sia prodotta. Dobbiamo però trattenerci ancora colla rappresentazione ed esaminare le sue due forme di percezione e di rappresentazione fantastica, per vedere da che provenga questa differenza.

CAPITOLO TERZO

LA PERCEZIONE E LA RAPPRESENTAZIONE FANTASTICA

1. — Quando la rappresentazione è riferita ad un oggetto reale, essa è una percezione, col mezzo della quale abbiamo conoscenza degli oggetti esteriori. Essendo essa una specie di rappresentazione, è pure una sintesi associativa di diverse sensazioni, il presentarsi di

(1) Volkmann. op. cit. Vol. II. p. 131.

una delle quali sveglia il complesso delle altre che di solito accompagnarono o seguirono quella. La percezione non è quindi un atto originario e fisso del nostro pensiero, ma si forma a poco a poco in seguito all'esperienza, all'esercizio e all'abitudine, che hanno una gran parte nella di lei formazione, come lo prova il fatto del giudizio mutato che si dà della sensazione, e quello della differente percezione che così si ottiene in seguito all'esperienza ed al giudizio fatto sotto mutate circostanze (1).

Ciò avviene perchè il nostro intelletto rappresenta con una sola sensazione un gruppo complesso di esse, sicchè al presentarsi di quella la mente ha la percezione del gruppo intero. Quando poi alla prima ne succedono delle altre del tutto diverse dalle solite associate, la nostra mente è costretta a correggere il giudizio che da prima avea dato e deve quindi rettificare l'illusione.

Da questo si vede che il fatto preponderante nella percezione è l'interpretazione che fa il nostro intelletto in seguito al risveglio delle imagini d'una esperienza anteriore unite colla prima in sintesi associativa. Ciò è anche provato dal fatto che, benchè noi non abbiamo coscienza di tutte le successive sensazioni, che ci colpiscono, alcune solo delle quali sono veramente da noi sentite, pure abbiamo un'esatta percezione dell'insieme. Così quando ascoltiamo un discorso solo una minima parte di esso sentiamo realmente, come si vede dall'anticipare che spesso facciamo l'oratore e dall'udire ben poche parole di un discorso fatto in una lingua poco nota. Nè a tutte le parti della nostra percezione prestiamo eguale attenzione, ma secondo il nostro stato emozionale siamo

(1) Helmoltz. Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig 1867 III Absch. § 26, p. 421.

colpiti più da una che dall' altra delle sensazioni, sicchè non ci diamo passivi all' impressione esteriore, ma osserviamo, cioè portiamo i nostri organi nelle condizioni di poter meglio distinguere le impressioni che vogliamo (1). Questa grande influenza dell'attenzione e delle associazioni latenti, differenti nei diversi individui, riesce sola a spiegare il fatto che diversi individui normalmente organizzati possono avere differenti percezioni dello stesso oggetto (2). Da ciò si vede che nella percezione abbiamo due fattori, che cozzano tra loro: cioè la sensazione presente e le imagini destate da essa, che sono imagini di sensazioni che altre volte accompagnarono o seguirono la prima, e che servono ad interpretarla.

Questa preponderanza del secondo fattore fa sì che la percezione non è un' imagine ma solo un segno, un simbolo dell'azione esteriore, che la produce (3), e un' interpretazione dello stimolo esteriore, come vediamo dall' esame della percezione dell'animale, del selvaggio e del fanciullo.

L' animale non conoscendo altra attività fuori della sua, allorchè vede un oggetto che gli sembra muoversi da sè, crede che l'oggetto sia un' essere vivente e di lui si spaventa. Questa è la prima interpretazione della sensazione e solo dopo una lenta esperienza, dopo una lunga abitudine coll' oggetto, e dopo aver visto che da lui non può temere nulla, fa una seconda interpretazione e vede che quell' oggetto è inanimato (4). Lo stesso avviene nel fanciullo che a tutto dà vita, e che in ogni cosa che cade sotto i suoi sensi non vede che esseri

(1) Idem p. 438.
(2) Ib. pag. 436.
(3) Ib. pag. 43[illegible].
(4) Vignoli. Mito e scienza. Milano 1879. Cap. II. p. 48.

simili a lui, percui parla cogli oggetti, si spaventa di essi e agisce verso di loro come se fossero suoi eguali, dando loro le sue proprie idee ed i suoi sentimenti. Parlando di una bambina di due anni e mezzo il Taine dice: « Animale o pianta essa tratta tutto come una persona, vuole sapere il suo pensiero, la sua parola, e per un' induzione spontanea imagina tutto secondo essa stessa, cioè umanizza (1). » Questa interpretazione del segno per mezzo delle idee già acquisite la vediamo sviluppata grandemente nel selvaggio, sicchè è l'origine dell'animazione di tutta la natura, cioè dell' animismo e feticismo (2), che portano il selvaggio a non vedere attorno a lui che esseri animati con una volontà, delle idee e dei sentimenti simili ai suoi.

2. — Oltre alle rappresentazioni riferite ad un oggetto reale esistente fuori di noi, ve ne sono delle altre il cui oggetto è solo pensato, benchè per reale sia tenuto nel momento della rappresentazione; e queste le abbiamo nel sogno, nell' illusione e nell' allucinazione al cui esame dobbiamo volgerci per vedere in che si distinguano dalle percezioni.

Come le attività fisiche non sono tolte nel sonno ma sono solo abbassate ed in parte modificate, così anche le psichiche non cessano, ma continuano a funzionare dando per effetto di questa loro attività il sogno, nel quale ognuno di noi vive una vita individuale ed ha un proprio mondo (3). I sogni devono la loro origine a due

(1) Op. cit. Vol. I. Nota 1. p. 372.

(2) Tylor. La Civilisation primitive. Paris 1876 (T. F.) Cap. VIII. Vol. I. p. 326. Spencer. Principes de sociologie (T. F.) Paris 1878. Vol I. Parte I. Cap. VII. e VIII.

(3) Spitta. Die Schlaf- und Traumzüstande der menschlichen Seele. Tübingen 1878. p. 68.

cause: o a sensazioni o ad eccitazioni automatiche del cervello, di cui le prime hanno una influenza maggiore, che non si creda. In esse bisogna distinguere le sensazioni esteriori e le interiori: quelle non vengono sentite distintamente che nel sonno leggero, cioè nel primo e nell' ultimo stadio del sonno e vengono allora interpretate nel modo più conforme alle idee del momento, come può provare ognuno nel dormiveglia del mattino, in cui il suono prodotto dal picchiare alla porta, viene interpretato diversamente secondo lo stato d'animo e le idee del momento; hanno pure una qualche influenza nel sonno profondo come si può credere dall' esperienze del Braid sulla suggestione nell' ipnotismo. Una maggior influenza la hanno le sensazioni organiche che determinano oltre i pensieri e gli affetti della veglia, la modalità del sogno e fanno sorgere in questo molte idee e rappresentazioni adattate allo stato d'animo prodotto da quelle (1).

La seconda fonte dei sogni si ha nella riproduzione delle idee già acquistate, e ciò in seguito alla eccitazione automatica del cervello provocata dal cangiamento nella circolazione del sangue. Le esperienze di Blumenbach e Darham hanno provato che durante il sonno vi è una quantità minore di sangue nel cervello, e che questo è distribuito diversamente, sicchè mentre alcune parti di esso sono deste altre sono addormentate (2). È probabile poi che in seguito a questa minor quantità si raccolgano nel cervello i prodotti di decomposizione, che irritando la superficie del cervello producono l' eccitazione (3), la quale dalla parte diversa su cui agisce

(1) Wundt. Gründzüge, Absch IV. Cap. XIX. Vol. II. p. 364-65.

(2) Mausdley. The pathology of mind. London 1879. Cap. I. pag. 3 e 4.

(3) Radestok. Schlaf und Traum. Leipzig 1879. Cap. III. p. 71.

forma rappresentazioni diverse, che si fondono con quelle prodotte dalle sensazioni esteriori.

Le rappresentazioni così prodotte acquistano una vivezza tale che il dormiente le tiene per vere percezioni e solo destandosi s'accorge della loro vera natura, sparendo esse col sonno; talvolta però hanno un forza tale che rimangono vive anche mentre siamo desti, e solo dopo molto tempo e dopo lungo ragionare confrontandole con altre, ci accorgiamo che sono sogni. Ciò di solito ci riesce facile, perchè nel sonno le rappresentazioni sono meno vive, sono connesse baroccamente e in loro il giudizio è debole (1), e l'orizzonte loro è ristretto come nei bambini (2); ma se per una condizione organica anormale hanno acquistato una vivacità simile a quella della percezione, della loro natura non ci possiamo accorgere che dopo un lungo ragionamento. Dobbiamo guardare in questo caso se sono conformi alla nostra esperienza o ai risultati di quella dell'umanità, confrontarle colla realtà del nostro ambiente, misurando il loro grado di possibilità, adattabilità, chiarezza e giusta connessione (3), e solo allora possiamo dire se la rappresentazione viva che abbiamo avuta, era un sogno o una percezione; ma ciò ci riesce in casi eccezionali molto difficile e dobbiamo rimetterci al giudizio degli altri.

3. — Un'altra specie di rappresentazione fantastica è l'illusione, nella quale non manca del tutto la corrispondenza con un oggetto esteriore, questo esiste, solo è diverso dal rappresentato. L'interpretazione della sensazione la facciamo nella rappresentazione sempre allo stesso modo, e anticipando le sensazioni successive al

(1) Id. IX. p. 220.

(2) Bonatelli. Del Sogno, nella Filosofia delle scuole italiane, Anno 1880, p. 22-3.

(3) Spitta. op. cit. p. 112.

presentarsi della prima ci formiamo colle idee destate da essa una rappresentazione simile alle già avute nel passato, senza badare se alla prima sensazione succedano o no le altre a lei di solito associate. Così nelle illusioni ottiche crediamo sempre di vedere innanzi a noi quegli oggetti che si dovrebbero trovare per produrre sulla retina la stessa imagine nel modo normale d' osservazione (1). Seguendo poi alla prima sensazione delle altre inconciliabili colla rappresentazione che abbiamo anticipato, ci accorgiamo d' esser stati vittima di un' illusione, la quale quindi ha sempre per condizione negativa una interruzione degli alti processi intellettuali, cioè del dovuto controllo delle nostre rappresentazioni per mezzo della riflessione e della ragione (2).

Secondo la preponderanza della sensazione o della interpretazione di essa, distinguiamo le illusioni in fisiologiche e fantastiche (3), o in passive e attive, come le chiama il Sully (4).

Le prime sono comuni e si confondono quasi colla rappresentazione normale, le seconde invece sono anormali e patologiche e dipendono da una massa di rappresentazioni divenute abituali e trovatesi sempre alla soglia della coscienza, o da una rappresentazione accidentale divenuta molto forte per circostanze patologiche speciali (5), come vediamo nelle rappresentazioni di

(1) Helmohltz. Populäre wissenschaftliche Vorträge. Braunschweig 1876 e seg. Vol. I. p. 91.

(2) Sully. Illusions. London 1881, p. 122.

(3) Wundt. Grundzüge I. Ediz. Absch. III Cap. XV, p. 653.

(4) Illusions p. 44, 45.

(5) Lazarus. Lehre von der Sinenthäuschungen, nella Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft B. V. p. 126.

spettri e fantasmi e di cose temute o desiderate, che su noi aveano fatta una straordinaria impressione (1).

4. Quando abbiamo una rappresentazione senza che niun oggetto capace di destarla trovisi in contatto coi nostri sensi, abbiamo un' allucinazione (2), in cui abbiamo delle idee prodotte dall' imaginazione o riprodotte dalla memoria, che hanno acquistato un grado tale di vivacità da sembrarci percezioni, sicchè le attribuiamo ad un oggetto esteriore, come siam soliti di fare di queste. La fede nella loro realtà è tanto forte che è impossibile di scuoterla; malgrado tutte le testimonianze in contrario che possiamo addurre agli allucinati per persuaderli del loro errore, essi dicono: Io ho visto, ho inteso così chiaramente come vedo e sento ora voi, sicchè per dubitare di quelle, dovrei dubitare di vedere e di sentire ora voi (3). Solo nei primi stadî del male l'allucinato s' accorge del suo errore, ma questo stadio dura molto poco ed il paziente finisce col non distinguere più l'allucinazione dalla percezione.

Il processo dell' allucinazione non è che una esagerazione patologica di ciò che succede di solito, giacchè ogni pensiero per quanto astratto s' accompagna d' una sensazione interna d'audizione e di visione, solo questa è debole e si distingue dalla percezione (4). I poeti e gli artisti danno sempre una forma viva alle loro creazioni, sicchè possono giungere ad avere delle allucinazioni, come è il caso dello scultore David riportato dal Brierre

(1) Taine. op. cit. P. I. L. II. Cap. I. e III. Vol. I. p. 90 e seg.

(2) Esquirol. Malattie Mentali. Firenze 1846. P. I. Cap. II. Vol. I. p. 97.

(3) Baillarger, citato dal Taine. op. cit. Vol. I. p. 88.

(4) Gresinger. Traitè de Maladies Mentales (T. F.) Paris 1865. p. 99.

de Boismont (1) e quello del pittore riportato dal dotter Wigan (2), essi però vedono sempre che quelle creazioni sono un prodotto della loro fantasia. Ciò non è nell'allucinato, che non ha più mezzo alcuno di correggere il suo errore di giudizio, non essendovi per lui differenza alcuna tra l'imagine riprodotta e la sensazione presente; e questo avviene in seguito a cause psicologiche e fisiologiche. Tra le prime le principali sono le continue preoccupazioni, le concentrazioni prolungate su un soggetto, e le idee false associate alle impresioni sessuali ed emozionali (3). Il fattore fisiologico è l'accrescimento d'eccitabilità del sistema nervoso centrale provocata da sostanze tossiche o da anemia comunque prodottasi (4). Il Baillarger ed il Lazarus vogliono attribuire la causa fisiologica alla stimolazione degli organi dei sensi, il che è impossibile perchè l'eccitazione periferica soggettiva non può dare che una forma indistinta, come è quella delle mosche volanti dell'occhio e del mormorio dell'orecchio, mentre solo l'eccitazione dell'encefalo può dare la forma che esse hanno, sicchè si devono considerare come fenomeni che si effettuano nell'interno del cervello prodotti da un'azione morbosa di questo (5). La loro sede poi non può esser negli organi del senso, anche perchè esse coesistono alla distruzione dell'apparecchio periferico, non può esser neppure nel centro intellettuale, giacchè questo non può dare che rappresentazioni ideali degli oggetti, mai imagini sensorie, per cui non può essere che nei centri sensori (6), anche perchè questa

(1) Des Hallucinations. Paris 1852. p. 38.
(2) Duality of the mind 1844, pag. 123.
(3) Griesinger. op. cit. p. 361 e 371.
(4) Idem. p. 359.
(5) Idem. op. cit. p. 102.
(6) Tamburini. Genesi delle allucinazioni. Reggio d'Emilia 1880. pag. 11.

teoria oltre ad esser la natural conseguenza delle più recenti conquiste della fisiologia e patologia cerebrale, è anche quella che meglio si presta a spiegare le condizioni ed i caratteri delle allucinazioni stesse (1).

5. — Da ciò che dicemmo sui sogni, sulle illusioni ed allucinazioni risulta che esse come le percezioni sono interpretazioni delle sensazioni fatte secondo le associazioni di queste abituali all' individuo.

Mentre però nella percezione l' interpretazione è fatta secondo le associazioni normali comuni a tutti gli individui sani, perchè prodotte dalle stesse esperienze, nelle rappresentazioni fantastiche (*alcuni sogni ed alcune illusioni*) l' interpretazione è fatta secondo l' associazione speciale, che circostanze anormali hanno prodotto in un dato individuo.

Tra le due classi di rappresentazioni ci è poi una differenza anche nella sensazione, perchè nella percezione questa è prodotta da uno stimolo fisiologico, mentre nella fantastica lo è da uno psicologico accompagnato da uno fisiologico centrale. Mentre nella percezione la sensazione è sempre prodotta dall' azione di un stimolo esteriore sugli organi dei sensi specifici, nella rappresentazione fantastica essa è prodotta da un' azione anormale patologica del cervello, la cui eccitabilità è accresciuta sì da produrre automaticamente quelle rappresentazioni: quindi la prima è il prodotto di cause comuni a tutti, la seconda di cause individuali. Perciò il fatto della rappresentazione fantastica prodotta da cause individuali anormali o patologiche che si possono conoscere e ridurre a leggi fisse, non può provar nulla contro la fede che prestiamo alle nostre percezioni, il cui valore è quasi

(1) Id. p. 20.

del tutto eguale per tutti, percui dobbiamo vedere se ciò proviene dalla mente umana conformata ugualmente in tutti noi, o dall' esistenza di un fattore oggettivo indipendente, che agendo egualmente su noi, produce le stesse percezioni. Questo esame dobbiamo farlo sugli elementi della rappresentazione, che abbiamo veduto essere la sensazione e l' associazione di sensazioni, che vedremo ora in quali fattori si possono scomporre.

CAPITOLO QUARTO

IL FATTORE OGGETTIVO DELLA SENSAZIONE

1. — Il risultato d' ogni analisi psichica si è quello di renderci coscienti dei processi e degli elementi psichici, che giacevano inconsciamente uniti nel dato della nostra coscienza, per cui con essa riusciamo a conoscere dei processi inconsci, dei fatti cioè che noi non sentiamo mai e che siamo costretti d' accettare, vedendo che in essi si scompongono gli stati attuali di coscienza. Anche ora l' analisi degli stati di coscienza, che ci danno una relazione a qualche cosa fuori di noi, ci hanno condotto alla sensazione, la quale è un' astrazione che non appare mai nella nostra coscienza, ma che dobbiamo ammettere, perchè un immenso numero di fatti psicologici ci mostrano che le rappresentazioni si formano dalla sintesi psicologica di sensazioni (1). Nella sensazione noi distinguiamo la intensità, la modalità (2), in cui poi suddistinguiamo la qualità, e la tonalità; la prima

(1) Wundt. Grundzüge Absch. IV, Cap. I. Vol. II. p. 196.
(2) Helmholtz. Die Thatsachen in der Wahnehmung. Berlin 1879, pag. 8. 9.

secondo le leggi di Weber e Fecher è proporzionale all'eccitazione, la seconda dobbiamo esaminare a lungo da che dipenda, perchè è essa che dà la relazione della sensazione a qualche cosa di esteriore alla coscienza.

Giovanni Müller pose qual. fattore principale della modalità l'energia specifica dei nervi, per cui la modalità e la qualità della sensazione sono la funzione della sostanza d'ogni nervo sensibile, il quale reagisce ad ogni stimolo sempre nello stesso modo. Questa sua ipotesi la basò sui due fatti che uno stesso stimolo, applicato a diversi nervi dei sensi, produce sensazioni diverse, e che un nervo dei sensi sotto l'eccitazione di qualunque stimolo dà la propria sensazione specifica (1). Però il nervo sensitivo non è che un intermediario, non fa che trasmettere l'eccitazione, e se il movimento molecolare che in lui si produce è efficace si è perchè provoca un altro nei centri nervosi (2), come si vede dalle illusioni degli amputati e da diverse esperienze. Così se si recide un nervo sensibile e si irrita il moncone reciso, non si produce alcuna sensazione, mentre il moncone centrale è ancora sensibile (3), perciò e per le difficoltà anatomiche di dover ammettere tanti nervi quante sono le singole qualità delle sensazioni (4), si dovette riconoscere l'indifferenza della fibra nervosa, e l'energia specifica si restrinse alle cellule nervose che sono alle terminazioni perifiriche e centrali delle fibre (5). Contro

(1) Johannes Müller. Zur vergleichende Physiologie des Gesichtssinnes. Leipzig 1826, pag. 45-48.

(2) Taine. op. cit. P. I. L. IV. Cap. I. Vol. I. p. 294.

(3) Bernstein. I sensi dell' uomo. Milano 1879. Intr. pag. 5.

(4) Wundt. op. cit. P. I. pag. 315 e 6.

(5) Rosenthal. Les nerfs et les muscles. Paris 1878. L. III. Cap. XII. p. 241.

ciò però sta il fatto della indifferenza funzionale delle terminazioni centrali, essendo le cellule sensitive identiche in tutte le singole parti dell'encefalo e del midollo (1).

L'ipotesi dell'energia specifica è un'ipotesi inutile che confonde la funzione colla proprietà, assegnando come qualità specifica del nervo la reazione dell'organo innervato (2), dalla differenza nel quale e non da diversità di proprietà nel tessuto nervoso dipende la diversità di funzione (3). Essa è inutile a spiegare il fatto della sensazione diversa provocata dallo stesso stimolo eccitando nervi diversi, giacchè questo si spiega benissimo ammettendo che il processo molecolare si propaga al cervello sin da principio colla sua natura speciale. La differenza nella modalità dipende con ciò dal modo con cui i singoli elementi nervosi sono posti in comunicazione tra loro e col mezzo dell'organo del senso collo stimolo esterno (4), giacchè la forma della funzione di un elemento dipende dalla sua connessione e relazione cogli altri elementi (5). A spiegar poi l'altro fatto su cui il Müller appoggiava la sua ipotesi, è sufficiente l'adattabilità della sostanza nervosa, che si vede in molti casi nel sorgere di nuove vie nervose e nella sostituzione di un elemento centrale ad un altro più elevato. Il fatto poi adotto dal Müller non è generale come egli lo credeva; la eccitazione meccanica della lingua e delle narici non dà alcuna sensazione di sapore e di odore;

(1) Wundt. op. cit. cit. Vol. I. pag. 315.

(2) Lewes. Physical basis of mind. London 1877. Probl. II. Cap. II. pag. 184.

(3) Id. Cap. II. p. 159.

(4) Wundt. op. cit. Vol. I. pag. 318.

(5) Wundt. Vol. I. pag. 225.

l'unico stimolo eterogeneo è l'elettricità ed anche questa produce la sensazione specifica solo per la modificazione che fa subire all'organo del senso (1). Lo stimolo eterogeneo ha solo influenza sul nervo non sull'organo, mentre lo stimolo specifico produce la sensazione solo agendo sull'organo, come si vede dal fatto che le fibre nervose dell'ottico non sono eccitabili per l'azione della luce oggettiva, per cui la luce che cade sul punto della retina ove entra il nervo, non viene sentita (2), mentre la luce agisce direttamente sui coni e vi produce la sensazione luminosa dissimilando la sostanza oculare, che viene poi riassimilata dal processo nutritivo, come provarono il Hering ed il Boll (3). La teoria dell'energia specifica non può spiegare poi il fatto come avvenga che per un certo tempo la funzione dei singoli organi del senso deve esser mantenuta dal loro stimolo adeguato, se la forma speciale della sensazione deve sopravivere alla perdita dell'organo.

Ciechi e sordi nati mancano di sensazioni di luce e di suono, benchè abbiano completamente sviluppati i nervi e le loro terminazioni centrali, mentre in ciechi e sordi, divenuti poi completamente tali le sensazioni si mantengono sotto forma di sogni ed allucinazioni, il che solo si spiega coll'adattabilità della sostanza nervosa (4). Essa urta anche contro la teoria dello sviluppo degli organi, giacchè non può ammettere lo sviluppo d'una forma superiore da una inferiore (5), come urta contro la teoria della

(1) Weber citato dal Riehl. Der philosophische Kriticismus. Leipzig 1876-79. Vol. II. pag. 54-55.
(2) Helmholtz. Optik. § 18, pag. 209-10.
(3) Riehl. op. cit. Vol. II. pag. 93.
(4) Wundt. op. cit. Vol. I. pag. 319.
(5) Ib. pag. 320.

correlazione e conversione delle forze, giacchè con questa non si può più ammettere il sorgere della sensazione in seguito ad uno stimolo eterogeneo, giacchè i nostri sensi raccolgono della causa esteriore sempre composta quella parte sola, che è loro adeguata e cui sono essi adattati (1).

Tolta così via l'ipotesi dell'energia specifica dei nervi e delle loro terminazioni, la modalità della sensazione non può dipendere che dall'organo del senso e dallo stimolo esteriore, per cui è il prodotto di due fattori che dobbiamo vedere se sieno tutti e due originari o se si possono ricondurre ad un solo.

2. — La teoria dell'evoluzione biologica col mostrarci la genesi e lo sviluppo delle specie organiche in seguito a cause naturali, ci costringe a ricercare la genesi e lo sviluppo degli organi dell'organismo umano, per vedere come ed in causa di che si sia operata quella meravigliosa struttura, che in essi ora vediamo. Questa ricerca è di gran giovamento alla Psicologia, la quale basandosi sull'anatomia comparata e sull'embriologia può vedere se quei fattori che appaiono ultimi sieno realmente tali o non sieno alla loro volta un prodotto di altri fattori. Questa ricerca psicogenitica è nel nostro caso necessaria, giacchè, se gli organi dei sensi sono il prodotto di altri fattori, cangia del tutto la risposta da darsi alla questione dei fattori della modalità della sensazione.

Seguendo lo sviluppo filogenico ed ontogenico possiamo vedere la genesi degli organi dei sensi, e la coincidenza delle due serie di sviluppo ci mostra che non abbiamo da fare con una cosa casuale, ma che l'organo

(1) Riehl. op. cit. Vol. II. p. 55.

maggiormente sviluppato deriva dal meno sviluppato. Di questo sviluppo abbiamo le più sicure prove. L' occhio tanto sviluppato in noi, nelle Meduse è rappresentato dai corpuscoli marginali, che constano di un ammasso di pigmento con un corpo trasparente (1), lo stesso è nei Vermi (2), e nelle Asteridi (3); nell'Amphioxus poi l'organo corrispondente all'occhio è un ammasso di pigmento riposante sul sistema nervoso centrale (4), esso si sviluppa poi a poco a poco nei vertebrati finchè raggiunge lo stato che ha in noi.

Questo sviluppo che ci mostra la serie animale, è provato dall' evoluzione dell'embrione, nel quale la prima ampolla cerebrale emette lateralmente un paio di vescichette piriformi, che sono le oculari primitive (5), e poi per l'invagazione di esse la porzione interna vaginata diviene la retina e l' esterna non invaginata la membrana pigmentaria (6), e in seguito dal cervello deriva il nervo ottico, mentre il cristallino proviene dall'epidermide (7). Lo stesso sviluppo si vede negli altri organi: l'orecchio fa la sua prima apparizione come una capsula vesciculiforme con delle concrezioni (8), e questa

(1) Gegenbauer. Manuel d'anatomie comparée. Trad. Franc. Paris 1874. § 53. p. 122.

(2) Id. § 73. pag. 190.

(3) § 105. pag. 302.

(4) § 220. pag. 709.

(5) Haeckel. Antropogenie (trad. franc.) Paris 1877. Les. XXI. pag. 482.

(6) Idem pag. 484. Schenk. Lehrbuch der vergleichenden Embriologie der Wirbelhiere. Wien 1874. pag. 42. 44.

(7) Haechel. op. cit. pag. 487. Gegebaner op. cit. § 122, p. 717

(8) Id. pag. 197. § 75.

non è che una infossatura dell'epidermide, che si trasforma in sacco chiuso, come lo prova l'embriologia (1). Il naso comincia pure con un paio di fossette situate alla superficie della testa come si vede nei pesci e nell'embrione (2).

Visto così lo sviluppo vediamo ora la genesi degli organi dei sensi, il cui precursore deve esser un organo sensitivo indifferenziato, da cui essi si sono sviluppati. In appoggio di ciò sta il fatto che anche gli organismi indifferenziati hanno un grado di sensibilità e che le loro impressioni sensazionali sono sentite dall'intera superficie del corpo (3); come sta l'altro che tutti gli organi del senso derivano da tegumenti che sono la sede di percezioni sensitive le più generali, e che nei vertebrati, ove gli organi non hanno nulla di comune coi tegumenti, a spese di questi formano le loro parti più essenziali (4). Che i tegumenti si trasformino in taluni punti in organi dei sensi complessi, è provato dalla situazione stessa dell'organo dell' udito (5) e dall' origine dei bastoncelli cristallini degli Artropodi (6). Sicchè si può concludere che l'organo del tatto è stato il fondamento dello sviluppo degli altri organi dei sensi, che non sono altro che differenziazioni di esso, il quale non era localizzato come è da noi, poichè negli animali inferiori la cute tutta è sensibile.

(1) Id. § 124. pag. 365 e Schenck. op. cit. pag. 47.
(2) Haeckel. op. cit. pag. 473.
(3) Id. p. 470 e Gegenbauer. § 27. p. 53.
(4) Haeckel. p. 470.
(5) Gegenbaner. § 124. p. 366.
(6) Id. § 125. p. 367.

Dobbiamo ora ricercare le cause di questo differenziarsi e svolgersi degli organi del senso da uno tessuto non differenziato. La prima loro origine sta nell' azione degli agenti esteriori sulla cute; un' impressione agendo sopra una parte di questa vi fa affluire il sangue, e la fa maggiormente sviluppare, rendendola così un organo provvisorio, che scompare poco dopo (1). Questa parte in seguito a ciò diviene più accessibile alla stessa impressione esteriore, sicchè questa, agendovi poi spesso, produce una nutrizione abbondante della parte, la differenzia sempre più e forma tra quelle molecole dei rapporti di più in più stabili, finchè l'organo provvisorio si muta in permanente (2). Così l'occhio si produce nella parte dell' animale esposta ai maggiori contrasti della luce e in seguito all' azione stessa della luce (3). Formatosi l'organo per l' influenza diretta dell'azione esteriore, il suo maggiore sviluppo e il suo perfezionamento è dovuto all' elezione naturale in seguito alla sopravivenza dei più atti ed alla lotta per l'esistenza, nella quale è di gran giovamento il maggior sviluppo degli organi dei sensi.

Perciò gli organi dei sensi non si possono considerare come fattori originari della modalità, essendosi essi prodotti nelle parti accessibili agli stimoli esterni in seguito ad una modificazione diversa delle cellule epiteliali, dipendente dalla diversa natura dell' impressione esteriore.

Questa genesi degli organi dei sensi è confermata da casi patologici; diffatti quando essi mancano il tatto riprende le sue funzioni primitive generali come lo mostra fra

(1) Delboeuf. Teorie de la sensibilité. Bruxelles 1876, p. 57.

(2) Id. p. 60.

(3) Spencer. Principes de Biologie, Paris 1878. P. V. Cap. VIII Vol. II. p. 359.

molti altri casi quello del signor Levy riportato dal Maudsley (1).

Potendosi così ricondurre la genesi e lo sviluppo degli organi dei sensi all'azione degli stimoli esteriori, questo diventa l'unico fattore della modalità della sensazione, la quale non sarà però che una trascrizione in termini di stati di coscienza dell'azione esteriore, di cui sarà un segno corrispondente e non mai un'imagine.

3. — Esaminiamo ora da che dipende l'altro fattore della rappresentazione, cioè l'associazione delle sensazioni, da cui proviene l'interpretazione della sensazione presente.

In questa parte della nostra ricerca dei fattori della rappresentazione non c'è bisogno che ci tratteniamo a lungo, essendo stato l'argomento trattato a fondo dalla scuola inglese, la quale dall'Hume in poi si occupò quasi esclusivamente delle leggi e dei fattori dell'associazione (2).

Il risultato di questa continuata ricerca lo troviamo formulato nel Bain, il quale meglio d'ogni altro espone le leggi dell'associazione, che sono quelle di contiguità e similarità. La prima suona: « le azioni, sensazioni, stati di sensibilità che si presentano l'uno coll'altro, o l'uno immediatamente appresso l'altro, tendono ad unirsi strettamente e ad aderire l'uno all'altro, sicchè quando l'uno dei due si presenta in seguito allo spirito, gli altri sono suscettibili d'esser evocati dal pensiero (3) » la

(1) Physiologie de l'esprit (trad. franc.) Paris 1878. p. 179 e seg.

(2) Vedi su ciò il lavoro del Ferri: La Dottrina dell'associazione. Roma 1878.

(3) Bain. Les sens et l'intelligence. Paris 1874. P. II. Cap. I. pag. 285.

seconda: « le azioni, sensazioni, ecc. tendono a richiamare gli stati dello spirito che sono simili a loro (1). »

Di queste due leggi la seconda più che una legge speciale dell'associazione, non è altro che un modo speciale d'esprimere la legge fondamentale dell'intelletto, che, come in ogni atto psichico, concorre anche in ogni associazione, sicchè rende possibile l'associazione di due sensazioni contigue, che devono venir differenziate ed integrate.

Mentre così la seconda legge esprime la condizione soggettiva dell'associazione, la prima ne indica il fattore oggettivo facendo dipendere la associazione dalla frequenza, colla quale due cangiamenti sono stati legati dall'esperienza sì dell'individuo che della specie (2).

Come ben dice il Mausdley, le idee non si seguono indifferentemente, ma il loro incatenamento deve corrispondere all'ordine dell'esperienza, e le associazioni di idee abituali ad un individuo sono l'espressione dell'influenza dell'educazione e del suo ambiente..... Ognuno di noi ha una natura specifica come essere umano, mentre che il mondo esteriore, che non è che uno, agisce egualmente su tutti, perciò si formano inevitabilmente certe associazioni generali, che non possono esser distaccate o lo possono con molta difficoltà e questo ciò e che si è chiamato le leggi generali dell'associazione (3).

Così possiamo dire che l'associazione delle sensazioni dipende dalla relazione che vi ha tra i fattori oggettivi delle sensazioni, quindi anche questo secondo fattore della rappresentazione ci riconduce ad un fattore oggettivo

(1) Op. cit. Cap. II. pag. 419.
(2) Spencer. Principles of Psicology. P. IV. Cap. III.
(3) Physiologie de l'esprit. p. 306 e 309.

che, agendo sul nostro spirito, diventa il produttore sì della sensazione che della rappresentazione.

CAPITOLO QUINTO

LE FORME DEL PENSIERO

1. — L'analisi degli stati di coscienza che ci danno una relazione fuori di noi ci ha condotti all'affermazione dell' esistenza d' un fattore oggettivo della sensazione, cioè della cosa in sè, alla quale siamo pervenuti mostrando come la causa delle nostre percezioni non stia tutta nella natura del nostro spirito, ma ben anche in qualche cosa che esiste fuori di noi. Con ciò il risultato della nostra analisi vale solo se la legge di causalità ha un valore oggettivo, se non è cioè una pura forma soggettiva del nostro pensiero, come vuole il Kant, il quale perciò non potè porre giustamente il concetto di cosa in sè. Dobbiamo quindi per confermare il risultato dell'analisi esaminare la natura delle forme del pensiero e vedere quali delle due opinioni in argomento sia la migliore, se quella del Kant che le volle soggettive o quella della nuova psicologia tedesca ed inglese che le vuole prodotte da una corrispondente relazione oggettiva. Esaminiamo ora queste due opinioni.

A togliere via l'opposizione tra i due indirizzi filosofici, cioè l' empirico ed il razionale, si pose il Kant, che cercò di conciliare le due scuole accordando a tutte e due parte della verità; egli accorda cioè al razionalismo che ogni nostra cognizione cominci coll'esperienza, ma

che tutta non derivi da essa (1), e accorda all'empirismo che una cognizione razionale non sia possibile, giacchè la forma non è nulla, se non si applica alla materia, che è data esclusivamente dall' esperienza (2). Negando così ogni base alla cognizione razionale ed ammettendo qualche cosa d'anteriore all'esperienza egli viene ad un nuovo concetto dell' *a priori*, col quale, come ben dice il Cohen, egli supera la disgiunzione precritica dell' innato e dell'aquisito (3). Già nella dissertazione latina del 1770 appare questo nuovo concetto, dicendo egli ivi che il tempo e lo spazio non sono concetti nè innati nè aquisiti, ma che solo connata è la legge dell' animo che unisce in determinato modo le sensazioni (4), e ciò ripete nella Memoria del 1790, ove dice che la critica non conosce idee innate ma solo una *aquisitio originaria* di ciò che

(1) Kant's Kritik der reinen Vernuft. Kirch. Phil. Bibl. B. 2. Einleitung 1. pag. 46.

(2) Ib. passim special. pag. 162 - 201 - 250.

(3) Cohen. Kant's Theorie der Erfahung. Berlin 1871, p. 87.

(4) De mundi sensibilis et intelligibilis forma ac principio. § 15. nella Kirch. Phil. Bibl. B. 76, pag. 107, 108. Tandem quasi sponte cuilibet oboritur questio utrum conceptus uterque sit connatus an aquisitus. Posterius quidem per demostrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sterint philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis non ita temere admitendum est. Verum conceptus uterque procul dubio aquisitus est, non a sensu quidem obiectorum abstractum sed ab ista mentis actione secundum perpetuas leges sensa sua coordinante quasi typus immutabilis ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hanc mentis actum non influent intuitum neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e presentia objecti coniungit.

la mente porta *a priori* con sè (1). Che tutto non derivi dall'esperienza egli trova una prova nel fatto che ci sono dei concetti necessari ed universali, i quali non possono derivar dall' esperienza, giacchè questa ci insegna che una cosa è fatta così e così e non che potrebbe esser altrimenti (2), ma devono avere un' altra origine indipendente da ogni esperienza, cioè essere *a priori* (3). Visto così che ci sono giudizî sintetici *a priori*, si tratta di sapere come sono possibili e qui mostra che lo sono se l' oggetto si dirige secondo la natura della nostra intuizione e del nostro intelletto (4). Noi possiamo conoscere *a priori* solo ciò che poniamo noi negli oggetti (5), quindi per sapere come è possibile una cognizione *a priori* dovremo vedere ciò che nel fenomeno proviene dall' esperienza e ciò che proviene da noi. Dalla prima deriva la materia, da noi invece la forma, che è ciò che fa sì che la varietà del fenomeno può venir ordinata in certe relazioni; la prima è data *a posteriori*, la seconda giace pronta nell' anima *a priori* (6). Visto così che l' *a priori* è ciò che proviene dalla natura del nostro spirito, il Kant ci mostra quali sono le forme *a priori* della sensibilità e della mente; quelle della prima sono lo spazio ed il tempo, le quali sono intuizioni necessarie *a priori*, che stanno a fondamento di tutte le intuizioni esteriori (7) e che

(1) Ueber eine Entdeckung nach der alle Kritik der reinen Verneft entbehrlich werden soll, nella Kirch. Phil. Bibl. B. 33. IV Abth. pag. 43.

(2) Kritik, Einleit. II. p. 48.

(3) Ib. Dial. I. p. 47.

(4) Vorrede zur 2.° Ausgabe p. 28.

(5) Ib. p. 29.

(6) Estetica trascendentale, § 1. p. 72.

(7) Ib. § 2. p. 72 e § 4. p. 81.

rendono possibile l'apriorità della matematica e della meccanica (1), quelle della mente le categorie, che sono puri concetti della mente che vanno *a priori* sugli oggetti dell'intuizione e sono tante quante sono le funzioni logiche in tutti i giudizi possibili (2). Esse sono i veri concetti originari della mente (3), che solo per mezzo di esse può comprendere qualche cosa nella varietà dell'intuizione, cioè può pensare un oggetto della stessa (4).

Le dodici categorie sono quindi gli originari concetti puri della sintesi, che la mente contiene in sè *a priori* (5,) cioè indipendentemente da ogni esperienza, la quale è solo la causa occasionale della loro produzione (6), percui di esse non si può dare una deduzione empirica essendo questa solo un vano tentativo di coloro, che non hanno compreso la natura della pura cognizione (7).

Queste categorie, che sono funzioni della mente e condizioni soggettive del pensiero (8), hanno un valore oggettivo e ciò è possibile in due modi, se l'oggetto rende possibile la rappresentazione o questa quello, nel primo caso la rappresentazione è empirica, nel secondo *a priori* (9). Il primo caso non si trova riguardo alle categorie, perchè sono concetti *a priori* indipendenti dall' esperienza, e perchè l'asserzione d'una origine empirica sarebbe una specie di *generatio aequivoca* (10),

(1) Ib. § 3. p. 77. § 5. p. 82.
(2) Analitica III. Absch. § 10. p. 121.
(3) Pag. 122.
(4) Pag. 121.
(5) Pag. 121.
(6) Pag. 129.
(7) Pag. 130.
(8) § 13. p. 129.
(9) Pag. 134.
(10) § 27 p. 162.

quindi il loro valore oggettivo stà in ciò che solo per mezzo di esse è possibile l' esperienza (1), e ciò deve dimostrare la deduzione trascendentale, che è la spiegazione del modo come i concetti *a priori* si possono riferire ad oggetti (2).

Questa spiegazione il Kant non la dà d'ogni singola categoria ma di tutte insieme, mostrando come ciò che è comune a tutte renda possibile l' esperienza. Questa cosa comune la trova astraendo dal modo in cui è dato il vario d' un' intuizione empirica e badando solo all' unità cui giunge la mente nell' intuizione per mezzo delle categorie (3). La categoria presuppone la congiunzione (4), che è la rappresentazione dell'unità sintetica del vario (5), e questa unità la dobbiamo cercare in ciò che contiene la causa dell' unità dei diversi concetti nel giudizio, il quale non è possibile che sotto la condizione dell' unità sintetica originaria dell' appercezione (6), sicchè l'unità della coscienza è ciò che fa che ci sia la relazione delle rappresentazioni ad un oggetto e con ciò dà loro il valore oggettivo. Secondo poi il modo in cui vien data l'intuizione empirica nella sensibilità, l'unità di questa non è altro che quella delle categorie (7), percui il vario in una data intuizione sta necessariamente sotto categorie (8). Della particolarità poi della nostra mente di concepire quell' unità dell' appercezione *a priori* solo per

(1) § 14. p. 135.
(2) § 13. p. 129.
(3) § 21. pag. 147.
(4) § 15. p. 139.
(5) Pag. 138.
(6) § 17. p. 142.
(7) § 21. p. 147.
(8) § 20. p. 147.

mezzo delle categorie non si può dare una ragione, come non si può dare del fatto, che noi abbiamo appunto queste e non altre funzioni di giudicare (1). Stando quindi ogni sintesi sotto le categorie, queste sono condizioni della possibilità dell'esperienza e valgono *a priori* di tutti gli oggetti dell'esperienza (2).

Da quest' esposisione della dottrina dell' *a priori* Kantiano risulta chiaramente cosa sieno e quali sieno per il Kant le forme *a priori*. Esse non sono altro che funzioni della mente, che entran in esercizio solo quando vien dato colla sensazione il vario dell'esperienza, percui non posson più essere idee innate nè forme rigide, come le intendeano i primi successori di lui, e quei fisiologi che col Müller si basavano sulla dottrina della forma *a priori* per sostenere l'energia specifica dei nervi e per fondare la teoria nativista della localizzazione. Contro queste scuole sorsero tutti i Neo-Kantiani, i quali combatterono quella concezione Herbartiana delle forme come *leere Gefässe* e mostrarono la relazione maggiore che ha la teoria kantiana colla teoria empirica che colla nativistica (3). In quest'avvicinamento della teoria dell'*a priori* del Kant colla teoria empirica moderna procedettero però tropp' oltre e vollero dare al filosofo di Könisberga delle opinioni che non potè mai avere, giacchè urtano contro tutto l'insieme della sua dottrina.

I neo-kantiani col Cohen alla testa sostenuto a ragione che per il Kant le forme *a priori* non sono che

(1) § 21. p, 148.
(2) § 26. pag. 159.
(3) Il Classen ha dimostrato ciò a lungo con bnone ragioni nella sua Physiologie des Gesichtssinnes. Braunschweig 1876. pag. 50-1.

delle funzioni della mente, asseriscono poi che il Kant non riconoscea per tali forme lo spazio, il tempo e le dodici categorie, ma solo la forma generale delle forme, cioè la sintesi o l'unità sintetica dell'appercezione (1).

Il Cohen riconosce che questa sua opinione non è pienamente conforme alla lettera della dottrina kantiana, ma dice che corrisponde allo spirito di essa e che è l'ultima opinione che il Kant si formò in argomento uscendo dal suo oscillare; distingue perciò in Kant tre gradi nell'*a priori*, il quale prima denota l'originario, poi la forma della sensibilità e della mente, e finalmente è la condizione formale della possibilità della nostra esperienza (2). Secondo il Cohen di questi tre gradi i primi due non sono che stadì nell'evoluzione del concetto dell'*a priori*, e il vero e definitivo è solo il terzo; noi invece abbiamo visto che soli i due primi significati sono giusti e non il terzo, il quale non ha nulla da fare coll'*a priori* ma solo col valore oggettivo di esso. L'errore del Cohen sta nel voler considerare la deduzione trascendentale come una prova dell'apriorità delle forme mentre invece qui le forme sono già dimostrate *a priori*, e solo ora si deve mostrare come le forme *a priori* abbiano un valore oggettivo, il quale è solo possibile se sono condizioni formali della possibilità della nostra esperienza, sicchè esse per questa loro proprietà non sono *a priori*, ma hanno un valore oggettivo. Essendo che solo nella deduzione trascendentale il Kant parla della sintesi come quasi una forma generale delle categorie, e non essendo quella una ricerca sull'*a priori*, la sintesi non può essere il vero *a priori*, tanto più che il Kant parla sempre, come

(1) Cohen. op. cit. pag. 101-109.
(2) Op. cit. pag. 88. 90. 93.

abbiamo visto, dello spazio, del tempo e delle categorie come forme *a priori* irriducibili, per cui si deve rigettare la dottrina del Cohen ed accettare quella che sostiene la pluralità delle forme kantiane.

2. — Col nuovo concetto dell' *a priori* il Kant credea d'aver tolto il vecchio dissidio tra razionalismo ed empirismo, ma questo non era il caso, giacchè dopo di lui rifiorirono le due scuole, avendo voluto i di lui successori trarre dall' *Io* puro assoluto non solo la forma ma anche la materia della conoscenza, e essendo così di nuovo giunti al razionalismo (1), ed essendo risorta la scuola empirica inglese, che movea forti obbiezioni alla teoria kantiana ed ai di lei punti di partenza. Essendosi il Kant basato sulla differenza tra i concetti universali necessari e gli altri, essa negava questa differenza mostrando che tra essi vi era solo una differenza di grado, giacchè sono necessarie tutte le asserzioni verificate e sono casuali le non verificate (2), e spiegandosi bene colla loro diversa materia e coll' esperienza più o meno grande su esse le differenze di grado tra le verità necessarie e le empiriche. Inoltre la scuola empirica come dà un' origine empirica agli assiomi della matematica (3), così cerca nell' esperienza l' origine dello spazio e del concetto di causa. Contro l' apriorità della percezione spaziale dice che questa non si può affermare che quando l' esperienza non può spiegare la genesi, ma qui non è il caso (4), giacchè la nozione dell' estensione non è originaria come si vede dalle esperienze sui fanciulli e sui ciechi nati, ma deriva dall' associazione delle sensazioni

(1) Ueberweg. op. cit. Vol. III, p. 258.

(2) Lewes. Geschichte der alten Philosophie. (T. T.) Berlin 1873. Prolegemena p. 99.

(3) Mill. Logik. (Trad. Ted.) Braunschweig 1863. L. II. Cap. V.

(4) Mill. La philosophie de Hamilton. Cap. XI. pag. 219.

di locomozione, del tatto e della vista, ciascuna delle quali implica e richiama l'altra (1). Così anche la legge di causalità non è una forma *a priori*, ma è tratta dalla esperienza e dall' osservazione dell'immutabilità della successione d' un fatto naturale e d' un suo precedente (2), e quindi si ritornò all' empirismo, che ammette tutto derivante dall' esperienza esterna.

Questa dottrina però si rendea insostenibile dovendo essa stessa confessare l' esistenza di principî primi, condizioni di ogni nostra esperienza, i quali, come l'uniformità di natura e la legge di casualità, sono a base d'ogni induzione ed osservazione, e pei quali non era possibile ammettere l'origine empirica (3).

Egualmente a spiegare la genesi della nozione di spazio l' esperienza non è sufficiente dovendosi ammettere l' influenza delle differenze di struttura, e l' esperienza e l' esercizio potendosi solo applicare quando è data una rappresentazione spaziale (4). Percui la questione rimanea ancora indecisa, le critiche dell'empirismo riuscivan forti contro le parole della critica kantiana, ma lo spirito di essa rimaneva intatto e mostrava l' impossibilità della spiegazione empirica.

Era quindi necessaria una nuova teoria, che conciliasse i due punti di vista opposti, e questa si rendea necessaria anche in seguito ai progressi, che la biologia avea fatti fare alla psicologia, la quale era stata spinta alla ricerca psicogenitica e all' idea della lenta e continua evoluzione del pensiero. Il Kant nella critica della

(1) Bain, Sens et intelligence. P. II. Cap. 1. V. p. 331.

(2) Mill. Logik. L. III. Cap. V.

(3) Bain. Logique Inductive et Deductive. Trad. Franc. Paris 1875. Vol. I. pag. 298 e Vol. II. pag. 170.

(4) Wundt. Grundzüge cit. Vol. II. p. 23.

ragion pura non avea voluto fare un' opera di psicologia e meno ancora di psicogenia, ma avea preso il pensiero come lo trovava nell'uomo civile ed adulto e di questo pensiero cercava quanta parte potesse provenire dall'esperienza esterna e quanta dall'attività propria dell' anima, perciò la sua ricerca rimase incompleta, e quella parte della sua dottrina da molti tenuta per vera, non è, come ben dice l' Helmholtz, che un difetto dipendente dall' insufficiente sviluppo delle scienze speciali (1).

La psicogenia mostra ora che questa ricerca non poteva riuscire esatta, perchè il nostro pensiero non è che l' ultima catena d' un lunghissimo sviluppo psichico, sicchè per ottenere un risultato soddisfacente nel determinare l'*a priori* si dovea esaminare la psiche dell'animale e del fanciullo per vedere ciò che vi fosse realmente di originario, e ciò cercò di fare la psicologia contemporanea sì tedesca che inglese.

3. — Il Kant nel porre il suo *a priori* in seguito all' universalità e necessità di certi concetti non considerò che due loro possibilità, cioè che fossero *a posteriori*, cioè dati dall' esperienza, o *a priori*, cioè dati dalla pura attività dello spirito, trascurando così la terza possibilità che le forme del pensiero fossero e *a priori* e *a posteriori*, cioè fossero il prodotto sì dell' esperienza che della pura attività della mente. Già il Tredlemburg avea fatto notare come il Kant non avesse posto mente alla terza possibilità che le forme fossero e soggettive e oggettive, e mostrava come qui fosse una lacuna nella Critica (2). Contro questa opinione mosse il Cohen, il quale provò come a torto si vantasse il Tredlemburg di

(1) Die Thatsachen in der Wahrnehmung. p. 42.
(2) Citato dal Cohen op. cit. p. 66, 70.

originalità nell' aver trovata questa terza possibilità, giacchè il Kant stesso la pose, ma trovò che essa è una affermazione cui non si può unire alcun senso; il Kant poi la combattè mostrando l'impossibilità che le forme divengano *a priori* per opera delle cose oggettive, mentre la nostra sensibilità, nella cui forma è basata la loro apoditticità, non ci può dare che fenomeni (1). Queste critiche del Cohen, come ben osserva l' Hartmann derivano dalla cattiva scelta fatta dal Tredlemburg delle parole soggettivo ed oggettivo, le quali mentre per lui vogliono dire ciò che è nella coscienza e ciò che è al di là di essa, pel Cohen valgono per due aspetti di diverso valore di ciò che sta entro la coscienza. (2). Un altro torto del Tredlemburg sta nell' aver egli posta la questione del valore delle forme prima di quella dell' origine; se egli si fosse fermato a questa e avesse mostrato che le forme sono prodotti dei due fattori, avrebbe trovato l'appoggio di tutta le psicologia moderna.

4. — Visto così la necessità e la possibilità della nuova dottrina, vediamo ora come fu esposta e giustificata dalla psicologia tedesca ed inglese. La questione principale fu sulla forma spaziale e qui, come abbiamo visto trattando della localizzazione, la psicologia tedesca fece vedere che il Kant non dimostrò la pura a priorità del tempo e dello spazio, giacchè se questi concetti sono indipendenti dall' esperienza interna ed esterna non lo sono dai fattori della sensazione (3), giacchè noi ci possiamo rappresentare che non vi sia alcun spazio (4),

(1) Op. clt. pag. 72. 73. 74.
(2) Kritische Grundlegung des traschendentalen Realismus p. 21.
(3) Rhiel op. cit. Vol. II. p. 100,
(4) Ib. p. 102.

e perchè non vi esiste la differenza che egli fa tra materia e forma (1); essa mostrò pure la necessità sì della sintesi associativa che dell' esperienza; di ciò però è inutile che qui ci occupiamo avendo già discorso a lungo, per cui possiamo passare alla forma temporale. Questa non è *a priori*, nè *a priori* sono i due modi di perduranza e successione che la compongono, ma solo *a priori* è la forma d' unità della coscienza in cui sono uniti (2). Il nostro tempo, come ben dice il Wundt (3), è una forma della nostra rappresentazione e come tale non ha alcuna realtà oggettiva, ma negli oggetti ci sono date delle condizioni della rappresentazione del tempo e queste dobbiamo riconoscere come il tempo oggettivo, le quali condizioni poi corrispondono ai momenti ilogeni che abbiamo visto nell' Helmholtz.

Mentre lo spazio ed il tempo sono riconosciuti dalla scuola sperimentale tedesca come un prodotto dei due fattori, non è così della causalità, che viene considerata invece come una pura legge *a priori* per comprendere l' esperienza (4). Non essendo essa altro che l'applicazione del principio di ragion sufficiente al contenuto dell'esperienza (5), non è una legge tratta dall' esperienza, ma una che vale *a priori* per ogni esperienza, la quale s' addatta alla stessa per la relazione reciproca che c' è tra il nostro pensiero e gli oggetti dell' esperienza (6), sicchè la legge di causalità, benchè sia una legge *a priori*, corrisponde a particolari relazioni

(1) Ib. p. 103.
(2) Rhiel. op. cit. Vol. II. P. I. p. 132.
(3) Logik. Vol. I. Stuttgart 1880. pag. 434.
(4) Helmholtz. Physiologische Optik p. 453.
(5) Wundt. Logik. pag. 551.
(6) Id. op. cit. pag. 549.

tra i fenomeni che non sappiamo esprimere altrimenti che col nesso causale (1).

Così la scuola tedesca benchè riconosca il valore oggettivo della causalità ammette che sia una legge puramente *a priori* indipendente da ogni esperienza, e ciò fu costretta di fare pel considerare che fa solo la mente umana, in cui trova come un fatto anteriore ad ogni esercizio il principio di causalità senza badare poi se l'evoluzione della psiche nella serie animale possa spiegare l'origine di questa legge.

5. — Ciò si pose a fare la scuola evoluzionista inglese collo Spencer, il quale mostrò da prima come ambedue l'ipotesi quella dell'*a priori* e dell'*a posteriori* non sieno sostenibili. Questa non spiega nulla colle ammissioni della *tabula rasa*, perchè non va al fondo della questione non spiegando l'origine dell'organizzazione, e perchè non spiega le diverse differenze di grado di queste facoltà possedute da diverse razze d'organismi e da diversi individui della stessa razza. Di più essa implica che la presenza d'un sistema nervoso organizzato in un certo modo è una circostanza senza importanza, mentre questo è un fatto senza il quale una assimilazione di esperienze rimane inesplicabile, giacchè lo sviluppo graduale dell'intelligenza nella fanciullezza e giovinezza è dovuto più al compimento dell'organizzazione del cervello che alle esperienze individuali, le quali forniscono solo i materiali concreti d'ogni pensiero (2).

Egualmente insostenibile è la dottrina del Kant, la quale benchè sia verbalmente intelligibile non può per alcun sforzo esprimersi nel pensiero (3), e ciò mostra

(1) Helmholtz. Optik p. 455.

(2) Principles of Psycology. Parte IV. Cap. VII. § 208. Trad. franc. Vol. I, pag. 505-7

(3) Premiers Principes (trad. franc.) P. I, Cap. II. pag. 51.

lo Spencer specialmente nella critica che fa della teoria del Kant sullo spazio, che prova falsa nei suoi dati e nei suoi risultati. Ecco il riassunto della critica come è data dallo stesso Spencer.» Il Kant dice che lo spazio è la forma d'ogni intuizione esterna, il che non è vero, egli dice che la coscienza dello spazio continua quando la coscienza di tutte le cose contenute in esso è soppressa, il che pure non è vero. Dai fatti allegati egli inferisce che lo spazio è una forma *a priori* dell'intuizione, dico inferisce perchè questa conclusione non è presentata in unione necessaria colle premesse nello stesso modo che la coscienza di dualità è necessariamente presentata appresso colla coscienza di inequalità, ma è una conclusione volontariamente tratta allo scopo d'esplicare i fatti allegati. E poi per poter accettare questa conclusione, che non è necessariamente presentata insieme ai fatti allegati, i quali non sono veri, noi siamo obbligati di affermare alcune proposizioni, che non possiamo rendere col pensiero. Quando lo spazio è contemplato in sè noi lo dobbiamo concepire nello stesso tempo come la forma e come la materia della intuizione, il che è impossibile. Noi abbiamo da unire ciò che siamo consci essere lo spazio con ciò che siamo consci essere il *Me* e considerare l'uno come una proprietà dell'altro, il che è impossibile. Noi dobbiamo nello stesso tempo disunire ciò che siamo consci esser lo spazio con ciò che sappiamo esser il *Non-me* e considerare l'uno come separato dall'altro, il che pure è impossibile. Di più questa ipotesi, che lo spazio non è che la forma dell'intuizione appartenente tutta al *Me* ci spinge ad una di queste due alternative, o che il *Non-me* è senza forma o che le di lui forme non producono alcun effetto sul *Me*, ambe le quali alternative ci volgono in impossibilità di pensiero. E tutte queste impossibilità

di pensiero offerteci come una supposta inferenza necessaria da fatti supposti noi le dobbiamo accettare per poter togliere una difficoltà d'interpretazione assunta come insormontabile, ma che è facilmente sormontata (1).»

Benchè quindi niuna delle due teorie sia sostenibile da sola, contengono ambidue parti della verità; la prima mostrando l'influenza non dubbia dell'esperienza, la seconda l'esistenza di certe relazioni prestabilite nel sistema nervoso, percui la teoria che si voglia accostare di più alla verità deve prendere la parte di vero da ognuna di esse. Ciò fa la teoria psicologica dell'evoluzione, che mostra come in seguito alla legge fondamentale dell'intelligenza, secondo la quale la coesione degli stati psichici è proporzionata alla frequenza colla quale si sono succeduti l'un l'altro nell'esperienza, ed in seguito alla legge d'eredità si possono spiegare tutti i fenomeni dell'intelligenza ed anche le forme del pensiero (2).

In seguito a queste due leggi se vi sono delle relazioni assolutamente costanti ed universali, che sono state sperimentate da tutti gli organismi, si stabiliranno nell'organismo delle relazioni, che sono assolutamente costanti e assolutamente universali, come sono le relazioni di spazio e di tempo (3). Queste relazioni essendo state provate da tutti gli animali devono essere più stabili di tutte le altre, essendo state provate in ogni atto da ogni animale devono esser più indissolubili di tutte, ed essendo esse uniformi, invariabili e incapaci di mancare devono esser rappresentate da connessioni di idee, che non posson esser nè voltate nè distrutte. Essendo poi esse il *substratum* di tutte le altre relazioni esterne

(1) Principles of Psycology P. VII. Cap. VI. § 398. pag. 374. Vol. II. Trad. Franc. pag. 377. 8.

(2) Psycology traduzione francese Vol. I. pag. 502-3.

(3) Ib. pag. 504.

devono corrispondere a connessioni, che sono il *substratum* di tutte le altre relazioni interne e devono divenire gli elementi automatici d' ogni pensiero, cioè le forme dell' intuizione (1). Queste si sono sviluppate avanti alla nascita, anteriormente all' esperienza individuale ed indipendentemente da essa (2), sicchè le forme sono *a priori* per l' individuo ma *a posteriori* per la specie (3).

La conferma di questa dottrina la si avrà ricercando se queste relazioni *a priori* per noi sono fatti originari inesplicabili della coscienza, o se possiamo mostrare la genesi e decomporle, e a questo lavoro si pone lo Spencer nella Parte VI della Psicologia, i cui risultati sono confermati da tutte le altre parti. Così nella Parte III mostra come tutte le forme dell' intelligenza abbiano il carattere comune d' esser un' aggiustamento dei rapporti esterni in rapporti interni e come l' intelligenza non abbia gradi distinti e non sia formata di facoltà realmente indipendenti, ma fa vedere come i di lei fenomeni più elevati sieno gli effetti d'una moltiplicazione, che per gradi insensibili è uscita dagli elementi più semplici (4), e come le forme dell' intelligenza non sieno altro che modi speciali dell'aggiustamento tra i rapporti (5).

La Parte IV, la sintesi speciale conferma questo risultato, mostrandoci che tutte le forme del pensiero sorgono una dall' altra, che lo sviluppo dell' intelligenza è prodotto dall' accrescimento d' esattezza, con cui le tendenze interne sono proporzionate alle persistenze esterne,

(1) Ib. pag. 504.
(2) Ib. pag. 507.
(3) Ib. Vol. II. pag. 195.
(4) Ib. P. III. Cap. XI. § 174, pag. 409.
(5) Ibidem pag. 410.

dall'accrescimento del numero dei casi e dalla complessità degli stati legati insieme (1). Ci fa vedere poi come questa corrispondenza ed il suo accrescimento non dipendano da un'armonia prestabilita tra le relazioni interne ed esterne ma dal fatto che le relazioni esterne producono le interne (2). Di fatti la prima ipotesi che si basa sulla pretesa inesplicabilità della corrispondenza, non ha alcun fondamento nelle nostre cognizioni positive dei fenomeni mentali, ma necessita il rigetto di queste cognizioni, poichè quest'armonia non si deve limitare ai casi in cui le connessioni sono assolute ma a tutti i casi, il che implicherebbe che vi ha una necessità rigorosa tra ogni pensiero ed ogni azione, che alla nascita si ha un potere di pensare esattamente così grande come poi, e che gli uomini sieno egualmente abili anche nelle cose in cui non hanno esperienza, e negherebbe quel progresso verso la luce che caratterizza lo sviluppo umano, la falsità delle quali cose si vede da sè (3). La seconda ipotesi si basa invece sui fatti dell' associazione delle idee, della pratica e dell' abitudine, è la base della scienza dell' educazione ed è conforme alle nostre verità famigliari (4).

In essa pare però che non entrino i fenomeni psichici riflessi ed istintivi, ma questi se non sono determinati dall' esperienza dell' individuo lo sono invece da quella della razza di organismi da cui sorte l'individuo, e queste esperienze ripetute per molte generazioni hanno stabilito delle relazioni interne allo stato di relazioni organiche, il che è confermato dalla trasmissibilità ed ereditarietà

(1) Ib. Parte IV. Cap. III. § 188, pag. 444.
(2) Ibidem pag. 445.
(3) Ib. pag. 446-7.
(4) Ib. pag. 447.

di particolarità psichiche (1). Da ciò si ricava la legge fondamentale e generale dell' intelligenza, la quale dice che la coesione di due stati di coscienza dipende e da frequenza, colla quale i due cangiamenti sono stati legati dall' esperienza sì dell' individuo che della specie, e da questa legge si possono dedurre tutti i fenomeni dello sviluppo dell' intelligenza (2).

Questo risultato è confermato dalla parte VI, in cui lo Spencer scompone le forme più alte del pensiero nei loro fattori. Il ragionamento consta nel comparare dei rapporti, nello stabilire un rapporto tra due rapporti (3), la percezione egualmente consiste nel porre uno o più rapporti tra gli stati di coscienza (4), sicchè porre dei rapporti è ciò che costituisce tutti i nostri pensieri. I rapporti più complessi sono quelli di somiglianza e dissomiglianza che si rissolvono in quelli di cointensità e non cointensità (5), cioè di rapporti della stessa natura tra stati di coscienza simili in ispecie ma dissimili in grado, i quali alla lor volta si risolvono i rapporti di somiglianza e dissomiglianza in grado tra cangiamenti simili in ispecie (6). I rapporti di coestensione e non coestensione si risolvono in quelli di eguaglianza o no del numero degli stati di coscienza formati da due serie di sensazioni tattili o motrici (7), quelli di coesistenza o non coesistenza si risolvono in rapporti di rassomiglianza o non rassomiglianza

(1) Ib. pag. 448-451.
(2) Ib. pag. 452.
(3) Ib. Cap. VIII.
(4) Cap. XVIII.
(5) Cap. XIX.
(6) Cap. XX.
(7) Cap. XXI.

di due sentimenti che accompagnano il cangiamento dell'antecedente al conseguente e viceversa (1), e quelli di identità o non identità sono rapporti di rassomiglianza e differenza di genere tra due stati di coscienza, sicchè i rapporti di rassomiglianza e differenza sono indecomponibili in altri e perciò indefinibili (2).

Il primo di essi consta di due rapporti di differenza che si neutralizzano, sicchè il rapporto di differenza è il rapporto primordiale implicato in tutti gli altri; esso poi ha un' altra espressione come rapporto di sequenza, quando i suoi termini invece di essere pensati in sè lo sono come stati di coscienza (3), ed esso è la condizione fondamentale della coscienza, giàcchè senza cangiamento in essa non si può nè pensare nè conoscere nulla, essendo essa una successione regolare di cangiamenti combinati e disposti in una maniera speciale (4). Da ciò si vede che in tutti i fenomeni dell' intelligenza vi esiste una unità di composizione e che in tutte le forme dell'evoluzione sì la forma che il processo del pensiero rimane lo stesso, e questo è sempre l'assimilazione dell' impressione, quella è sempre la condizione della coscienza (5). Così sì la sintesi che l'analisi psichica confermano la teoria Spenceriana che le forme attuali del nostro pensiero benchè *a priori* per l' individuo non sono originarie, ma sono un prodotto invece dell' esperienza della specie e quindi *a posteriori.*

(1) Cap. XXII.
(2) Cap. XXIV. Vol. II. pag. 283.
(3) Ib. Cap. XXV. pag. 286.
(4) Ib. Cap. XXVI pag. 292.
(5) Cap. XXVII. pag. 298.

6. — Molti basandosi solo sul risultato della sintesi hanno male interpretato lo Spencer e lo accusarono di spogliare lo spirito della sua originale energia e di ridurlo ad un rispecchiamento delle relazioni esteriori, con che non potea spiegare l'attività unificatrice dello spirito. Se noi però consideriamo meglio la psicologia spenceriana e badiamo all'analisi, vediamo che questo rimprovero non ha alcun fondamento, ammettendo lo Spencer oltre a quelle forme organizzate *a priori* per noi, una forma *a priori* assoluta, cioè una irriducibile ad altre, che precede ogni esperienza essendone una condizione *sine qua non*, con che la psiche acquista una attività propria, che non proviene dal di fuori e che forma la di lei natura.

Che questo sia realmente una delle dottrine cardinali della psicologia spenceriana lo vediamo da ciò che in molti luoghi egli dice dell'attività psichica e della coscienza. Mentre il Comte volea ridurre la psicologia ad una fisiologia cerebrale, egli mostra come essa si distingua da questa non solo perchè studia il rapporto tra i rapporti esterni e gli interni, ma più perchè sotto il suo aspetto soggettivo è una scienza completa, unica ed indipendente da tutte le altre, giacchè, malgrado si possa dire che l'azione nervosa e lo spirito sono l' atto soggettivo ed oggettivo dello stesso processo, lo spirito rimane sempre per noi qualche cosa senza parentela colle altre cose (1). Lo spirito poi resta una cosa inconoscibile anche se possiamo stabilire che consiste in unità omogenee di stati di coscienza (2), e ciò che noi diciamo

(1) L. I. Cap. III. § 56. pag. 140.
(2) L. II. Cap. I. § 62. pag. 157.

di esso non è che un simbolo di qualche cosa che non può mai cadere sotto il nostro pensiero (1), percui non possiamo mai uscire da quella dualità di simboli di materia e di spirito che è una necessità della nostra natura (2). Di fatti, egli dice, noi non possiamo pensare la materia che nei termini dello spirito e lo spirito nei termini della materia; quando noi abbiamo spinta l'analisi della prima sino all'ultimo limite siamo condotti al secondo per ottenere una risposta finale e quando abbiamo ottenuta questa siamo condotti di nuovo alla prima per l'interpretazione di questa risposta. L'antitesi del soggetto e dell'oggetto, che non sarà mai sorpassata finchè durerà la coscienza, rende impossibile la conoscenza di quella realtà ultima in cui sono uniti soggetto ed oggetto (3), la quale noi siamo costretti ad ammettere unica essendo l'ordine delle sue manifestazioni lo stesso nei fenomeni intellettuali che nei materiali (4).

Contro questa nostra opinione di riconoscere nella filosofia dell'evoluzione una forma *a priori* ci sarebbe un'obbiezione, potendosi dire che questa è un'opinione dello Spencer che contrasta contro tutto il suo sistema e contro altre sue opinioni. Di fatti egli dice che tra le azioni psichiche e le vitali non c'è un'abisso insuperabile (5), giacchè le prime a poco a poco si differenziano dalle seconde nel corso del progresso vitale in seguito alla

(1) Ib. § 68. pag. 159-60.
(2) Ib. pag. 162.
(3) L. V. Cap. X § 272. pag. 682-3.
(4) Ib. § 272. pag. 683.
(5) Parte IV. Cap. I. § 177, pag. 416.

graduale intergrazione e differenziazione, sicchè solo dopo lunga evoluzione e non ancora del tutto completamente aquistano il loro carattere peculiare d' esser solo successive (1), il che ottengono quando i cangiamenti esterni tendono verso la forma seriale (2). Egualmente, egli dice, che la trasformazione delle forze vale anche tra le fisiche e le psichiche e che essa è della stessa natura della trasformazione delle fisiche tra loro, essendo essa e qualitativa e quantitativa (3).

Da ciò si potrebbe dedurre che lo Spencer nega l'originarietà della coscienza volendola trarre dell' incosciente e dal vitale, tanto più che sostiene che non è una pura coincidenza che la stessa legge dell'evoluzione valga per tutti i fenomeni, ma che vi è una sola evoluzione, una sola metamorfosi che s'avanza da per tutto ove la contraria non è cominciata, e non più metamorfosi che si effettuano nella stessa maniera (4).

Tra queste dottrine e ciò che lo Spencer dice nell'Analisi non vi è però contradizione, come potrebbe sembrare, giacchè quella trasformazione delle forze fisiche in psichiche l'accetta solo come una legge del mondo fenomenale, mentre resta sempre per noi un mistero il modo di questa trasformazione, un mistero insolubile come quello di tutte le questioni ultime (5).

Se noi poi volessimo occuparci espressamente della prima obbiezione avremmo molte cose a dire contro la differenziazione delle azioni psichiche dalle vitali, essen-

(1) Ib. pag. 415.
(2) Ib. pag. 424.
(3) Primieres Principes P. II. C. VIII. § 11, pag. 227.
(4) Primieres Principes. P. II. C. XXVI. § 188. p. 586.
(5) Idem. P. II. C. II. § 74 pag. 233.

dosi ora propensi ad ammettere che ovunque vi è vita c' è anche vita psichica, cioè sensibilità (1) e che gli atti inconscii non sono mai fisici ma sempre psichici (2), ma qui solo basterà il mostrare come il cercare l' origine della vita psichica non sia contraditorio coll'ammettere la di lei inesplicabilità. Noi siamo costretti dalla Cosmologia e dalla Geologia d'ammettere che la vita è uno degli ultimi prodotti dell' evoluzione cosmica e che passarono milioni e milioni d'anni senza che fosse possibile sulla terra l'esistenza d'organismi senzienti, e di questi fatti noi cerchiamo una spiegazione colle ipotesi del panpsichismo e della creazione, ma queste non riescono a nulla, giacchè il fatto della coscienza è uno che non possiamo trarre dal nulla, come non lo possiamo ammettere sempre esistente, e quindi non ci resta che quella della lenta evoluzione, che soddisfa di più il nostro bisogno di comprender tutto, ma che non spiega realmente l' essenza della coscienza.

L'argomento principale per negare l' esistenza della contradizione nello Spencer lo abbiamo in uno che prova ancor più la verità della nostra interpretazione, che cioè vi esista anche per la filosofia dell' evoluzione una condizione realmente *a priori* della coscienza, e questa si ha nella concezione che si fanno gli evoluzionisti della conoscenza, scienza e filosofia. Uno dei punti cardinali di questa filosofia si è che noi non conosciamo le cose come sono in sè, ma solo come appaiono a noi, sicchè tutta la nostra conoscenza non è che dei nostri stati di coscienza. La scienza poi non è che la sistemazione, lo sviluppo d'ordine superiore della conoscenza (3),

(1) Lewes. Problemes of life and Mind. Third Series. Vol. II. London 1879 p. 23.

(2) Lewes. Physical basis of mind. pag. 378.

(3) Spencer. Primiers Principes. P. I. Cap. I. § 5. pag. 17.

cercando noi pel bisogno d'unità della nostra mente di unire le sparse conoscenze in un corpo omogeneo di dottrine col mezzo d'ipotesi e di teorie, che non sono altro che prodotti ideali della nostra mente, che non possono pretendere a realtà oggettiva, ma che solo hanno valore in quanto si risolvono in dati sensibili e servono a unire e spiegare questi (1). La filosofia poi è la sistematizzazione delle scienze, è il sapere completamente unificato (2), l'unione cioè dei risultati scientifici in un principio unico, che è ancor più ideale e che non serve ad altro che ad unificare i dati della nostra conoscenza e si applica solo al mondo nostro e non mai alle cose in sè. Perciò se la teoria dell'evoluzione spiega tutti i fenomeni egualmente colla relazione di Materia e forza, questa spiegazione non è che una delle cose come si presentano alla nostra coscienza, giacchè, come ben dice lo Spencer stesso, l'interpretazione di tutti i fenomeni in funzione di materia, movimento e forza non è nulla più che la riduzione delle nostre idee simboliche complesse a dei simboli più semplici, e quando l'equazione è stata ridotta alla sua più semplice espressione, i simboli non sono meno simboli (3). Questo concetto della conoscenza relativa a noi è poi un argomento di più in favore della nostra tesi, giacchè la conoscenza deve sempre obbedire alla legge fondamentale dell'intelligenza, secondo la quale non possiamo pensare una cosa che come simile differente o in relazioni ad un'altra (4), sicchè la forma a *priori* della coscienza è la condizione *sine qua non* di ogni esperienza.

(1) Questo pensiero fu spiegato stupendamente dal Lewes nella nella prima Serie dei Problemes of life and Mind.

(2) Primiers Principes. Parte II. Cap. I. § 37. pag. 140.

(3) Idem. Parte II. Cap. XXIV. § 194. pag. 598.

(4) Ib. Parte I. Cap. IV. § 24. pag. 86.

Da ciò si vede che la contradizione non esiste valendo la unione delle azioni fisiche e psichiche solo nel nostro mondo di fenomeni, il che non fa che confermare la loro irriducibilità.

7. — Mentre la scuola esperimentale tedesca avea ristretto alle forme dell'intuizione la caratteristica di esser un prodotto dei due fattori soggettivo ed oggettivo, la scuola evoluzionista l' estende a tutte le forme dell' intelligenza, facendole un prodotto dell' esperienza e dell' unità sintetica della coscienza. Essendo, come abbiam visto, questa estensione giusta, anche il principio di causalità diviene un prodotto dei due fattori soggettivo ed oggettivo e quindi non è più uno *a priori* o *a posteriori* ma è *a priori* ed *a posteriori* insieme. Per ciò esso non è una forma puramente soggettiva, che non ha alcun valore oggettivo, ma ha un senso oggettivo, il quale non dipende da una pretesa armonia tra le cose ed il pensiero, ma dal fatto che l' esperienza è uno dei fattori di esso, sicchè corrisponde a qualche processo oggettivo, il quale non è la causalità, ma viene rappresentato come tale dalla nostra coscienza. Così l'applicazione che abbiamo fatto continuamente del principio di causalità nel cercare i fattori della percezione e sensazione è giusta, e noi possiamo ottenere la cosa in sè senza urtare contro i nostri principi, come aveva fatto il Kant.

CAPITOLO SESTO

LA COSA IN SÈ

1. — L'analisi degli stati di coscienza che ci danno una relazione a qualche cosa fuori di noi, ci mostra come questa non sia un puro prodotto della nostra mente, ma provenga da qualche cosa che esiste realmente fuori di noi e che colla sua azione su noi produce le rappresentazioni. Questo fattore oggettivo della nostra percezione e sensazione non può esser la cosa che appare a noi, perchè questa è il prodotto di quel fattore e d'uno soggettivo, come lo mostra il principio della relatività della conoscenza, ma è la cosa come è in sè fuori d'ogni relazione colla coscienza e di essa non possiamo conoscere cosa sia, solo possiamo dire che esiste e che, agendo sol nostro spirito, produce il mondo delle nostre rappresentazioni, e ciò perchè la conoscenza è relativa a noi.

Partendo noi dalle rappresentazioni e scomponendole nei loro fattori, troviamo che provengono dall'attività del nostro spirito e dall'attività della cosa in sè, sicchè la prima è la condizione soggettiva, la seconda la condizione oggettiva di esse.

A questo risultato dell'analisi siamo riusciti solo applicando la legge di causalità; questa non è però una forma puramente soggettiva, ma come ogni forma del nostro pensiero è stata prodotta da un fattore oggettivo, come lo mostra la nuova teoria delle forme della scuola empirica tedesca e della scuola evoluzionista inglese. Perciò alla legge di causalità deve corrispondere nella cosa in sè una relazione di qualche cosa d'analogo a quella di causa ed effetto e quindi a ciò che otteniamo

coll' applicazione di essa, deve corrispondere qualche cosa fuori di noi, sicchè essa ci può dare l' esistenza della cosa in sè.

Perciò la cosa in sè non è come vogliono i fenomenalisti un prodotto del nostro pensiero, ma è la condizione di esso e la sua esistenza ha la stessa certezza che ha quella della nostra attività psichica, all'affermazione della cui esistenza arriviamo solo scomponendo i nostri stati di coscienza, che sono l'unica cosa che ci sia data immediatamente. Quindi o bisogna limitarsi a dire che abbiamo delle rappresentazioni, oppure se si ammette che queste sieno nostre, esistano cioè nel nostro spirito, bisogna pure ammettere che rappresentino qualche cosa fuori di noi, che ha un' esistenza indipendente dalla nostra.

L' esistenza della cosa in sè ci è confermata dalla Astronomia e Geologia, le quali ci costringono ad ammettere che per milioni e milioni d'anni esisteva il mondo esteriore in condizioni tali che non era possibile l' esistenza di nessun organismo sensibile. Esse ci insegnano come gli esseri organizzati si mostrarono solo nell' ultima epoca recentissima della storia del mondo solare e ci fanno di più intravedere un periodo remoto in cui la vita non esisterà più sulla terra, essendo scomparse le condizioni necessarie senza le quali non può mantenersi.

Come la Geologia ci mostra l' esistenza molto recente del soggetto percipiente, la biologia ci fa vedere come il suo sviluppo dipenda principalmente dall' azione degli agenti esteriori, la quale produce l'evoluzione degli organismi, da cui si vede che la cosa in sè oltre ad essere indipendente da noi ha un'azione su noi.

2. — Abbiamo visto che la cosa in sè è la condizione oggettiva dell' esperienza, e che l'affermazione della

sua esistenza ha lo stesso valore che quella dell' esistenza del nostro spirito, con ciò noi ammettiamo un dualismo tra cosa in sè e coscienza, al quale necessariamente si deve fermare la teorica della conoscenza. Essa ricondotta la conoscenza a quei due fattori, non può proceder oltre a vedere se si possa o no toglier quel dualismo o se a questo si debba preferire un monismo sia spiritualista che materialista, oppure un monismo che trova nell' inconoscibile l' unione delle due diverse manifestazioni di questo. Questa ricerca della sostanza spetta alla metafisica, che è la scienza che abbraccia le più alte generalizzazioni della ricerca (1), ed essa deve vedere quale dei diversi sistemi sia il migliore e quale sia l'ipotesi più accettabile, mentre la teorica della conoscenza deve mantenersi lontana da questa ricerca limitandosi ad esaminare il valore ed i fattori della cognizione.

Perciò la cosa in sè, cui si ferma la ricerca gnoseologica, non si può nè si deve confondere coll' essenza, colla sostanza, coll'assoluto, coll' inconoscibile, che non sono altro che prodotti del nostro bisogno di chiudere la serie sempre aperta nei fenomeni e di trovare la spiegazione d' ogni cosa, mentre invece la cosa in sè non è che il fattore oggettivo dell' esperienza, di cui possiamo solo dire che esiste indipendentemente da noi, giacchè senza di esso non potremmo avere i nostri stati di coscienza della sensazione e della percezione.

---

(1) Lewes. Problemes of life and mind. Vol. I. pag. 16.

Guerzoni prof. **G.** — Il terzo rinascimento. Corso di letteratura ital. 1 vol. in 12 . . L. 4.50
— Il primo rinascimento 1 vol. in 12 . . » 3.—
Manganotti prof. **A.** — Elementi di botanica teor. pratica ed applicata 1 vol. in 8 . . » 3.—
— Manuale di Storia Naturale applicata al commercio. 1 vol. in 8. . . . . . » 4.—
Matteazzi E. — La giovinetta studiosa e la donna italiana dell'avvenire. III. ediz. 1 vol. in 12 » -.75
— Doveri morali della giovinetta italiana 1 volume in 12. . . . . » 1.—
Omboni prof. **G.** — Come s'è fatta l'Italia. Saggio di geologia popolare. II. edizione illustrata 1 volume in 12 . . . . . . » 4.50
Perez P. — I sette cerchi del Purgatorio di Dante. 1 vol. in 12 . . . . . . » 3.—
Poesie d'Autori contemporanei raccolte per le scuole e per le famiglie dal prof. G. L. Patuzzi 1 volume in 12. . . . . » 4.—
Raccolta di Autori latini con note italiane:
I. Titi Livii Ab urbe condita con note ital. di C. Fumagalli in 12. . . . . » 1.50
id. solo testo latino . . . . . » -.50
Sardagna dott. **V.** — Storia della Grecia antica dalle origini alla colonizzazione dell'Asia minore 1 vol. in 12. . . . . . » 4.50
Schmidt B. — Brevi principii di stile latino secondo gli ult. progr. minist. Trad. con aggiunte di C. Fumagalli. 1 vol. in 8. . . . . » 1.—
Scopoli Biasi I. — La tavola rotonda. Racconti educativi. 1 vol. in 12. . - . . . » 2.—
Senofonte — L'impresa di Ciro (Anabasi). Trad. di C. Fumagalli. 1 vol. in 12. . . » 1.50
Siniscalchi V. — Istruzioni teorico-pratiche di topografia ed agrimensura ad uso degli ingegneri civili e militari. 1 gr. vol. in 4. con tav. » 29.-
Stocchi prof. **G.** — La grammatica della lingua ital. come si potrebbe insegnare nei ginnasi. 1 volume in 8. . . . . » 2.—
Tirabosco A. — L'uccellagione. 1 vol. in 16. . » -.75
Toniolo prof. **G.** — Sulla distribuzione della ricchezza 1 vol. in 12. . . . . . » 2.—